Dogm. 619^{s} Lutterbeck, J. A. B.

Die

Neutestamentlichen Lehrbegriffe

oder

Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben.

Ein Handbuch

für älteste Dogmengeschichte und systematische Exegese des neuen Testamentes

von

Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck,

Doctor der Philosophie und der Theologie, öff. ord. Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Giessen, Mitglied der Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst daselbst, wie auch des Vereins für vaterländische Geschichte zu Wetzlar.

Εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥςπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. *Aristot.* Pol. 1, 1, 3.

Erster Band.

Die vorchristliche Entwickelung.

Mainz,

Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

1852.

333. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Eine genetische Entwickelung und Zusammenstellung sämmtlicher Lehrkreise, welche die Wiege des Christenthums umgeben haben, dürfte wohl aus vielen Gründen als zeitgemäss erscheinen. Der erste davon ist die Frage nach dem *Ursprung des Christenthums* — eine Frage, welche nicht nur die Forschung der Gelehrten, sondern auch das Interesse aller Gebildeten schon seit lange aufs tiefste beschäftigt, bis jetzt aber meistens in einer Weise besprochen worden ist, dass sich dabei weder der religiöse Glaube noch die gründliche Wissenschaft irgend beruhigen können. Während nämlich ohne Zweifel dem Glauben zu nahe getreten wird, wenn das Christenthum für ein reines Erzeugniss des menschlichen Geistes oder gar nur für die Moral einer Fabel gelten soll: so ist es offenbar den Grundsätzen selbst auch einer ganz ungläubigen Wissenschaft zuwider, in ihren Untersuchungen auf halbem Wege stehen zu bleiben. Dies thut sie aber, wenn sie angeblich vorurtheilslos, in der That jedoch unter der erwähnten irreligiösen Voraussetzung, einfach das Judenthum zur Quelle des Christenthums macht und dabei von jenem glaubt, dass es selbst noch in der letzten Zeit vor Christus völlig abgeschlossen vom Heidenthum gewesen sei. Bedenkt man dagegen, dass es mehr denn ein halbes Jahrtausend unter der politischen Herrschaft des Heidenthums gestanden hatte, dass es zur Zeit Christi in alle Theile der alten Welt zersprengt war und alle diese Peripheriepunkte auf das Centrum desselben zurückwirkten, dass es anstatt seiner alten Sprache zwei neue heidnische Sprachen angenommen hatte, dass es der heidnischen Weltansicht vielfachen Zutritt bei sich gewährt und sich

selbst in eine Menge von Partheien zerklüftet hatte, von denen nur eine das Heidenthum völlig auszuschliessen suchte, eben diese aber auch vom Christenthum gleich anfangs mit grösster Entschiedenheit bekämpft wurde: so ist es schon aus diesen Gründen völlig unstatthaft, das Judenthum allein für die Quelle des Christenthums zu halten und nicht auch das Heidenthum mit in die Betrachtung hineinzuziehen. Die Folge dieser Unterlassungssünde aber ist der völlige Missverstand sowohl des Essenismus als des Ebionitismus, und damit des Urchristenthums selbst, wenn anders dieses, wie behauptet wird, gerade in den genannten beiden Lehrbegriffen seine Urquelle und seinen Urbestand gehabt haben soll. Ebenso ist nur in dieser Nichtbeachtung des Heidenthums und seines Einflusses auf das Judenthum die Behauptung begründet, dass der Gnosticismus nicht früher als im zweiten Jahrhundert nach Christus entstanden sei, was der Ansicht des ganzen kirchlichen Alterthums zuwiderläuft. Daraus aber ist wiederum eine Dichtung über die Entwickelungsgeschichte des Urchristenthums entstanden, in der ein Judaismus höchst unbegreiflicher Art und ein Kampf der Pauliner und Petriner die Hauptrolle spielen, zu deren Glaubhaftigkeit jedoch nicht weniger erfordert wird, als die Verwerfung sämmtlicher Schriften des neuen Testamentes bis auf vier derselben, und auch noch namhafter Theile dieser letztern! So leicht ist es, aus der Geschichte in einen Mythus zu gerathen, und kein Wunder, dass dann von hieraus die Geschichte selbst sich zum Mythus verflüchtigt! Soll nun hiermit keineswegs behauptet werden, als ob diese neueste Mythologie erst aus der neuesten Zeit stamme und nicht vielmehr das natürliche Erzeugniss einer andern, bereits viel ältern Mythologie sei: so ist doch der eigentliche Grund beider nur das Verlassen des wirklichen Bodens der Geschichte, welches vor Allem dadurch eingeleitet ist, dass man das Vorchristenthum, und zwar sowohl das heidnische als das jüdische, nicht gehörig zum Verständniss des Urchristenthums herbeigezogen hat. Geschieht dieses, so stellt sich erstlich ein ganz anderes *Verhältniss zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum* heraus, als man bis dahin meistens gemeint

hat; so zeigt sich zweitens ganz unerwartet die *Macht* des Christenthums als bereits längst vor seinem Auftreten wirksam, ja grundbedingend für alle Entwickelung im Heidenthum und Judenthum; so wird drittens Beides, das ewige Dasein und das zeitliche Entstandensein des Christenthums als *gottmenschlicher That*, dem Bewusstsein erst recht aufgeschlossen; und so wird endlich viertens die *Entwickelungsgeschichte* des Urchristenthums sowohl in der häretischen als der orthodoxen Form eine leicht zu fassende und vernünftig zu begreifende. Dies sind gewiss Gründe genug, um der Darstellung des christlich-apostolischen Lehrkreises, d. h. den neutestamentlichen Lehrbegriffen, die Darstellung Dessen vorauszuschicken, worin jener in der That seine geschichtliche Voraussetzung hatte, während sich damit zugleich seine höhere, übergeschichtliche Voraussetzung wenigstens insoweit erweist, als aus dem Relativen allein das Absolute nimmermehr hervorgehen kann. Demgemäss versteht es sich dann auch von selbst, dass nur im erstern Sinn vom Judenthum und Heidenthum als von Quellen des Christenthums die Rede sein darf.

Wenn hiernach aber ein Unternehmen, wie das vorliegende, aus Gründen des Glaubens und der Wissenschaft nothwendig und zeitgemäss ist: so kommt noch hinzu, dass erst unsere Zeit ein solches möglich gemacht hat. Denn gewiss sind zur Ausführung desselben die allerverschiedensten Gebiete der Forschung zu durchdringen und gleichsam in einem einzigen Geistesblick zusammen zu fassen: die politische Geschichte, die Geschichte der Philosophie bei Griechen und Römern, die orientalisch-griechische Religionsphilosophie, die Geschichte des nachexilischen Judenthums und seine religiösen Zustände, die genauere Beachtung aller darin bis zur Zeit Christi aufgetretenen Lehrsysteme, die Exegese des neuen Testamentes, die älteste Kirchengeschichte, die christliche Dogmatik u. s. w. — Alles dieses muss in Anschlag gebracht werden, wenn man hier nur zu einem einigermaassen gegründeten und stichhaltenden Ergebnisse gelangen will! Wie hätte nun ein Einzelner ein solches Unternehmen wagen dürfen, wenn ihm dabei nicht die man-

nichfaltigsten Vorarbeiten zu Hülfe gekommen wären? Diese Vorarbeiten aber liegen heutzutage vollständig vor: man darf nur zugreifen, um sich Alles dessen, was man braucht, in reichster Fülle bemächtigen zu können! Welche frühere Zeit hätte dieses in gleichem Maasse, wie die unsrige, vermocht? — Dennoch ist darum diese Arbeit nicht etwa eine leichte; vielmehr ist die Gefahr des Irrthums hier überall so gross, dass ein solcher schwerlich, besonders bei einem ersten Versuch, zu vermeiden sein wird. Denn nicht nur war das, was die bisherige Wissenschaft bot, mit möglichster Vorsicht und grösster Gewissenhaftigkeit zu benutzen, sondern es war auch das hier zu betrachtende Zeitalter der Religionswende rein so, wie es sich gab, zu erfassen, ohne Vorurtheil und ohne eigene Beimischung. Denn jede Construktion der Geschichte aus einer beschränkten Idee ist unstatthaft; wohl aber muss die aller Geschichte zu Grunde liegende absolute Idee richtig erkannt werden, wenn die Darstellung derselben eine wahrhaft pragmatische sein soll. Der Unterschied jener falschen und dieser wahrhaften Construktion der Geschichte lässt sich so bezeichnen, dass man die erstere *mythisch*, die andere *logisch* nennt. Ohne den göttlichen Logos, der Mensch geworden, bleibt alle Geschichte der Menschheit ein unauflösliches Räthsel. Ist der Gottmensch das Wunder der Geschichte, so hat dieses auch das Gute, uns aller derjenigen Wunder, die in Wahrheit keine sind, zu überheben, vielmehr in ihm uns Alles verständlich und begreiflich zu machen! Mit dem Glauben an dieses Wunder ist daher schlechthin anzufangen, wenn es zu einem wahrhaften Wissen in Betreff der höchsten Angelegenheiten der Menschheit kommen, wenn sich hier nicht Alles bis zum tollsten oder stupidesten Unverstand verkehren soll. Diesen Glauben an Christus und das Christenthum aber beweisen zu wollen, liess sich der Verfasser hier nicht beikommen, weil dafür hier der Platz nicht war. Zugleich beruht ihm derselbe nach seinem Entwickelungsstande so sehr auf innerster Gewissheit, dass er es sich zu einem Verbrechen in theoretischer und praktischer Beziehung angerechnet haben würde, auch nur einen Augenblick davon absehen, geschweige mit

Wissen und Willen etwas behaupten zu wollen, was demselben wie immer widerspräche. So unbedingt er aber sich damit dem *katholischen Glauben* angeschlossen hat: so sehr hielt er es für seine Pflicht, sich von jeder kirchlichen oder ausserkirchlichen *Partheiansicht* fernzuhalten, weil ihm Beides, ein *Diener* zugleich und ein *Freier*, zu sein, zwar als die schwierigste, aber doch als die allein würdige Aufgabe erschien, der der Christ zu leben hat! In der Vereinigung dieser zwei, sich scheinbar widersprechenden, Momente lag aber insbesondere auch das Wesen derjenigen Aufgabe, um die es sich hier handelte. Denn es war nicht der Glaube allein, und nicht das Wissen allein: sondern es war der *Einklang des Glaubens und Wissens*, worauf hier ausschliesslich das Augenmerk gerichtet werden musste; und dass diese Aufgabe nur durch das angestrengteste Ringen des Geistes zur vorliegenden Lösung gebracht werden konnte, wird Jeder ermessen, dem es *aufrichtig* um die Erreichung eines solchen Zieles, sei es in dieser, sei es in andern Rücksichten, zu thun ist — und der auch weiss, was man aufgibt, wenn man dies Ziel zu erstreben aufgibt!

Zu diesen mehr allgemeinen Gründen, welche den Verfasser seit etwa zehn Jahren zu einer Bearbeitung der neutestamentlichen Lehrbegriffe in solchem Sinne veranlassten, kam noch ein besonderer hinzu, worin zugleich die nächste Bestimmung seines Werkes ausgesprochen ist. Dies ist nämlich die grosse Abkürzung des exegetischen Studiums, die sich hierdurch ermöglichen lässt. Denn indem das Verhältniss des neuen Testamentes zur Zeit seiner Abfassung überhaupt erörtert und das Wesentlichste desselben, die in ihm niedergelegte Dogmatik, in Vergleich mit allen entsprechenden ausserchristlichen und ausserapostolischen Lehren jener Zeit übersichtlich, vollständig und systematisch vorgelegt wird: wird damit auf dem kürzesten Wege ein Verständniss des Ganzen angebahnt, wie dieses weder durch die Einleitungsschriften noch selbst durch einzelne Commentare in gleichem Maasse geschehen kann. Die grosse Wichtigkeit einer solchen Behandlung der neutestamentlichen Lehrbegriffe für alle theologischen Wissenschaften erhellt unmittelbar, und eben-

so, dass dieselbe gewissermaassen den Grund zum ganzen theologischen Studium legt. Denn als erste Einführung in dieses knüpft sie gerade an dem Punkt an, bei welchem die Gymnasialbildung aufgehört hatte, beim klassischen Alterthum, und stellt hierauf seinen Gegensatz, das nachexilische Judenthum, dar. Dann leitet sie allmählich zum Christenthum hinüber und zeigt im geschichtlich-genetischen Wege dessen innerstes Verhältniss zur Zeit seines ersten Auftretens und zu aller Zeit. Hat sich der Theologie-Studierende diese Grundlage zu eigen gemacht, so kann er damit bei hinreichenden Sprachkenntnissen, selbst auch ohne sonstigen Commentar, die bedeutendsten Parthien des neuen Testamentes schon der Hauptsache nach verstehen, indem er sich so über die Beziehungen des Einzelnen zum Allgemeinen die erforderliche Rechenschaft zu geben vermag. — Vornehmlich aus dieser Rücksicht auf die Theologie-Studierenden hat der Verfasser für seine Schrift auch die Form eines Handbuches gewählt und Manches darin aufgenommen, was sonst vielleicht nicht hieher gehört haben würde. So fügte er auch die überall mit möglichster Sorgfalt angeführten Belegstellen hauptsächlich nur aus dem Grunde bei, um Denjenigen, die weitere Belehrung wünschen, einen Fingerzeig über den Ort zu geben, wo sie dieselbe finden könnten. Die Verification dieser Stellen ist von ihm meistentheils durch Vergleichung entweder der citirten Werke selbst oder wörtlicher Auszüge daraus angestellt worden; zuweilen jedoch, wenn weder das Eine noch das Andere möglich zu machen war, blieb ihm nur übrig, sich auf die Angaben Anderer zu verlassen. Daher muss er um gütige Entschuldigung bitten, wenn sich hier trotz aller Sorgfalt doch hin und wieder ein Fehler eingeschlichen haben sollte. Der zweite Band mit einem ausführlichen Register und einem Druckfehlerverzeichniss wird diesem ersten in einigen Wochen nachfolgen und damit das Ganze in den Händen der Leser sein.

Giessen 15. März 1852.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Einleitung . 1

Erstes Buch.

Der heidnische Lehrkreis.

Erster Abschnitt. Die geschichtlichen Zustände des Heidenthums im Zeitalter der Religionswende.

§. 1. Die politischen Zustände 17

§. 2. Die Bildungszustände 28

Zweiter Abschnitt. Der epikureische Lehrbegriff.

§. 3. Geschichtliche Vorerinnerungen 38

§. 4. Darstellung des epikureischen Systemes 42

§. 5. Kritik des epikureischen Sytemes 49

Dritter Abschnitt. Der stoische Lehrbegriff.

§. 6. Geschichtliches über die ersten Gründer und die spätern Hauptvertreter der stoischen Schule 59

§. 7. Darstellung des stoischen Systemes 62

§. 8. Kritik des stoischen Systemes 71

Vierter Abschnitt. Der skeptische Lehrbegriff.

§. 9. Geschichtliches über die Hauptvertreter des skeptischen Lehrbegriffes 80

§. 10. Darstellung der skeptischen Lehre 82

§. 11. Kritik der skeptischen Lehre 93

Zweites Buch.

Der jüdische Lehrkreis.

Erster Abschnitt. Die geschichtlichen Zustände des Judenthums zur Zeit des zweiten Tempels.

§. 12. Das Judenthum in der Zerstreuung 99

§. 13. Die Juden in Palästina 120

Zweiter Abschnitt. Ueber die religiösen Zustände des Judenthums zur Zeit der Religionswende im Allgemeinen.

§. 14. Die drei Grunddogmen des Judenthums 135

§. 15. Die innere und äussere Widerstandsfähigkeit der jüdischen Religion zur Zeit der Religionswende 140

§. 16. Die Quellen und Hülfsmittel für die Erkenntniss der jüdischen Lehrbegriffe im Zeitalter der Religionswende 152

Seite

Dritter Abschnitt. Der pharisäische Lehrbegriff.
§. 17. Ursprung und äusserer Bestand dieser Sekte 157
§. 18. Die Glaubenslehre der Pharisäer 166
§. 19. Die Sittenlehre der Pharisäer 194
§. 20. Gesinnung und Leben der Pharisäer 201
Vierter Abschnitt. Der sadducäische Lehrbegriff.
§. 21. Die Lehre der eigentlichen Sadducäer 208
§. 22. Ueber die vorgeblichen Karäer der frühern Zeit . . . 217
§. 23. Uebergang zu den mystischen Lehrbegriffen des Judenthums 218
Fünfter Abschnitt. Der kabbalistische Lehrbegriff.
§. 24. Das äussere Hervortreten der Kabbalah 223
§. 25. Die Zahlenlehre des Buches Jezirah 233
§. 26. Das System des Buches Sohar 239
Sechster Abschnitt. Der samaritanische Lehrbegriff.
§. 27. Die religiösen Zustände, Lehren und Bestrebungen der Samaritaner 255
Siebenter Abschnitt. Der essenische Lehrbegriff.
§. 28. Das geschichtliche Auftreten der Essener 270
§. 29. Die Grundsätze und Einrichtungen des Essenerordens 277
§. 30. Die Spuren des Essenismus im neuen Testament . . 293
§. 31. Rückblick und Uebergang zum Folgenden 314

Drittes Buch.

Der gemischte Lehrkreis.

Erste Abtheilung.

Der Synkretismus.

Erster Abschnitt. Der ägyptisch-hellenistische Lehrbegriff.
§. 32. Die alt-ägyptische Priesterlehre und ihre Verbreitung unter Griechen und Römern 325
Zweiter Abschnitt. Der magisch-hellenistische Lehrbegriff.
§. 33. Die babylonisch-persische Magie und ihre Verbreitung unter Griechen und Römern 336
Dritter Abschnitt. Der neupythagoreische Lehrbegriff.
§. 34. Das Aufkommen, das Wesen und die Hauptvertreter des Neupythagoreismus 370
Vierter Abschnitt. Der jüdisch-hellenistische Lehrbegriff.
§. 35. Die Begründung der alexandrinischen Religionsphilosophie 392
§. 36. Die Hellenisten im Judenthum und die Proselyten aus dem Heidenthum 409
Fünfter Abschnitt. Der philonische Lehrbegriff.
§. 37. Darstellung des philonischen Systemes 418
§. 38. Das Verhältniss des philonischen Lehrbegriffes zu seiner Zeit überhaupt 437

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Einleitung.

Die Zeit, deren Lehren über Welt, Gott, Mittelwesen und Mittler wir im Folgenden betrachten wollen, reicht von dem Siege der griechischen Waffen über den Orient unter Alexander dem Grossen bis auf den Zeitpunkt der grössten Ausdehnung des römischen Reiches unter Trajan, oder, um rein auf dem Gebiete der Lehre stehen zu bleiben, von dem Auftreten des Philosophen Epikur bis zum Tode des Evangelisten Johannes. Wir nennen diesen Zeitraum (etwa 330 vor Chr. bis 100 nach Chr.) das *Zeitalter der Religionswende*, weil mit seinem Anfang die beiden alten Religionen, das Heidenthum und Judenthum, sich zuerst sichtlich aufzulösen begannen, mit seinem Ende aber die neue Religion, das Christenthum, durch die Wirksamkeit der Apostel bereits in die Welt eingeführt war. Die in diesem Zeitraume dem Blicke des Forschers sich zeigenden religiösen *Lehrkreise* und *Lehrbegriffe* stehen in einem so entschiedenen Gegensatze zu einander und einer so nahen Beziehung auf einander, dass der Versuch, sie einer gemeinsamen *historisch-philosophischen Betrachtung* zu unterwerfen, wohl schon von vorn herein als gerechtfertigt erscheinen möchte, auch wenn nicht der Stand der neuern religionsgeschichtlichen, exegetischen und dogmatischen Wissenschaft einen solchen Versuch unumgänglich erheischte.

Was nämlich zuerst die *Lehrkreise* betrifft, so unterscheiden wir in dem genannten Zeitraum deren *vier*: 1) den *heidnischen*, 2) den *jüdischen*, 3) den *gemischten* und 4) den *christlich-apostolischen*. An allen nehmen wir ein Zwiefaches wahr, eine *äusserlich-sociale* und eine *innerlich-doktrinelle* Bestimmtheit, die man nur geeint in Anschlag bringen darf, um sich auf den ersten Blick zu überzeugen, dass jene Lehrkreise ebensowohl scharf von einander gesondert waren, als in einem nicht zu misskennenden Verhältniss zu einander standen. Die beiden ersteren Lehrkreise nämlich fanden sich in *geselligen Verbänden*, deren Grundlage national d. h. durch Abstammung und somit durch die Gemeinschaft des *Blutes*

bedingt war. Freilich ist das eigentlich Maassgebende hiebei nur das jüdische Volk, indem für den bei weitem grössten Theil jenes Zeitraums alle Nichtjuden, mögen sie übrigens welchem Volke immer angehören, mit dem Namen Heiden bezeichnet werden. Doch ist dieser letztere Begriff für unsere Zwecke noch in doppelter Weise zu beschränken: einmal auf die nichtjüdischen Bewohner des damaligen *Erdkreises*, des orbis terrarum oder der *οἰκουμένη* d. h. jener Ländermasse, die das Mittelmeer umgibt, und welche zur Zeit Christi der Herrschaft der Römer unterworfen war; und dann noch näher auf den *Bereich der griechischen Bildung*, indem für uns nach dem Vorgange der neutestamentlichen Schriftsteller nur die Ἕλληνες den Gegensatz zu den Ἰουδαῖοι bilden — was freilich nicht ausschliesst, dass auch die Asiaten, die Aegypter, die Römer u. s. w. als hellenisch Gebildete unter jenem Namen zugleich mit umfasst werden. Hiermit wird dann der Begriff Heiden für diese Zeit ein fast ebenso national beschränkter, wie der Begriff Juden. — Dagegen fanden sich die beiden andern Lehrkreise in *geselligen Verbänden*, die nur durch die Gemeinschaft des *Geistes* organisirt waren, und zwar entweder eines blos *menschlichen* Geistes, was dem dadurch gebildeten Vereine den Charakter einer *Schule*, *αἵρεσις*, verlieh, oder ihn vielmehr, wie es hier der Fall war, als eine *Anzahl Schulen von verwandtem Geiste erscheinen liess* — oder aber des *göttlichen* Geistes, wodurch der Verein selbst als *Kirche*, *ἐκκλησία*, constituirt ward. Freilich bildete auch hier nur dieser zweite Verein, die Kirche, einen selbst äusserlich — durch die Taufe und das Bekenntniss der Glaubensgemeinschaft mit den Aposteln — streng abgeschlossenen Kreis, wogegen die den gemischten Lehrkreis ausmachenden Schulen sich äusserlich gar nicht als Ganzes darstellten, ja selbst im Einzelnen sich von andern Schulen durchaus nicht unterschieden, sondern sich in ihrem Auftreten ohne Weiteres theils als heidnische, theils als jüdische, theils als christliche Schulen zeigten. Was uns aber dennoch bewegt, alle diese Schulen als *ein* Ganzes, als einen bestimmten, von den drei übrigen verschiedenen, Lehrkreis aufzufassen: das ist die *Eigenthümlichkeit ihres doktrinellen Charakters*, vermöge dessen sie, wie später gezeigt werden wird, eine Art *mittlerer Stellung* zwischen den drei andern Lehrkreisen einnahmen und sämmtlich eine geistige Richtung vertraten, die ihren Ausdruck in *Uebergangslehren* fand. Allerdings ist auch dieser Begriff an sich ein höchst schwankender; doch lässt er sich wenigstens dadurch zu einiger Consistenz bringen, dass ihm zufolge dieser Lehrkreis sich inmitten dreier anderer, feststehender

und sich gegenseitig ausschliessender Lehrkreise bewegt. Dabei aber findet sich, was hier sogleich zu erwähnen ist, die merkwürdige Erscheinung, dass diese geistige Richtung, ob auch ihrer Natur nach — als Verschmelzung unvereinbarer Gegensätze — sich selber stets gleich, dennoch, was den Zielpunkt ihrer Bewegung betraf, in der Zeit *vor* und *nach* Christus eine sich selbst innerlich, als *positiv* und *negativ*, geradezu entgegengesetzte war. Hierdurch zerlegt sich dieser Lehrkreis seiner inneren Beschaffenheit nach in zwei Unterabtheilungen, die wir als *Synkretismus* und als *Häresie des apostolischen Zeitalters* bezeichnen wollen.

Dies aber führt uns auf die Nothwendigkeit, nun auch den *doktrinellen Unterschied* aller genannten Lehrkreise genauer anzugeben, freilich für jetzt nur noch in einigen vorläufigen Bemerkungen, deren Richtigkeit erst später dargethan werden kann, aber doch so, dass sich daraus das *Prinzip* ergibt, von dem hier jede Unterscheidung auszugehen hat. Jede religiöse Gottes- und Weltansicht — und darin steht z. B. der christlich-apostolische Lehrkreis, d. h. das volle und reine Christenthum, ganz auf einer Stufe mit den übrigen, sonst von ihm weit genug abweichenden Lehrkreisen — hat nothwendig ihren *einen* (subjektiven) Faktor in der *Menschheit*, weil überall der Mensch das Subjekt der Religion ist, d. h. weil jede Religion für den Menschen ist, jede Religion wenigstens eine Seite hat, wodurch sie einem Bedürfniss des Menschen entspricht, und die Religion an sich oder ihrem Wesen nach nichts Anderes ist, als ein lebendiger Wechselbezug zwischen dem Menschen einerseits und dem ausser, inner und über ihm wesenhaft Existirenden, vornehmlich Gott, andererseits. — Nicht minder ist aber auch der *andere* (objektive) Faktor der Religion in den drei hierfür wesentlichen Elementen: *Gott*, *Welt* und *beider Vermittlung*, mögen diese nun klar erkannt nnd unterschieden, oder in unklarer Mischung mit einander verbunden sein, ein nothwendiger und darum in allen Religionen wiederkehrender, weil ohne dies ja von Religion gar nicht gesprochen werden könnte. Wenn nun aber trotz dieser subjektiven und objektiven Gleichheit im Wesen aller Religionen dennoch in ihnen ein ebenfalls wesentlicher Unterschied unverkennbar ist, so fragt sich, wo denn diese ihre Besonderheit sich prinzipiell ausspricht? Denn *Gott* kann dies nicht sein, weil Gott das höchste, absolute Wesen ist, welches der Mensch *nothwendig* denken muss, sowie ihm dessen Gegensatz, die endliche, relative Welt, in's Bewusstsein tritt. Aus demselben Grunde kann es auch die *Welt* nicht sein, weil auch sie als das Endliche, Beschränkte, welches

gefunden. Denn da dem Begriffe nach nur *ein* Gott und nur *dreierlei* Weltwesen denkbar sind: so kann es auch nicht mehr als *drei* wesentlich und formell verschiedene Religionen nebst einem mehr oder minder unklaren Uebergangssysteme zwischen ihnen geben. Ist aber dieses der Fall, so hat das von uns zu betrachtende Zeitalter der Religionswende die sehr merkwürdige Eigenthümlichkeit, dass in ihm zum ersten Male im Laufe der Weltgeschichte nicht blos das *Urbild der absoluten Religion*, nämlich der christlich-apostolische Lehrkreis, sondern mit und neben ihm auch das *Gesammtbild aller Religionen und religiösen Lehrkreise*, die möglich und denkbar sind, uns als historische Wirklichkeit vor Augen treten. Verleiht dieses unserem Gegenstande ein ganz besonderes Interesse, so wird dasselbe noch dadurch gesteigert, dass das erste christliche Jahrhundert, das Zeitalter der Apostel, eben hiermit gleichsam *normativ* für alle folgenden Zeiten geworden ist. Denn später ist Nichts, was wesentlich *neu* wäre, hinzugekommen, schon deshalb, weil nichts mehr hinzukommen konnte; aber, was noch mehr ist, es ist auch das, was damals sich fand, später mit einer gewissen, wenigstens relativen, Nothwendigkeit stets geblieben, desshalb, weil ihm, wenn nicht die absolute, so doch eine relative, Wahrheit inne wohnte. Diese relative Wahrheit aber wird, wie schon das Evangelium selbst bestimmt vorher verkündigt hat, erst am Ende des irdischen Zeitlaufes von der absoluten Wahrheit auch für das Bewusstsein der Menschen völlig überholt, besiegt und in sich aufgenommen werden. Wenn nämlich der Kirche als der Trägerin und Verkünderin des apostolischen Lehrkreises der Beistand des Geistes Gottes für alle Zeiten verheissen ist, so dass das Ende der Welt nicht kommen wird, bevor die Kirche allen Völkern das Evangelium verkündigt hat [1]): so ist damit deutlich genug gesagt, dass auch die Religion der Völker, das *Heidenthum*, bis zu eben diesem Zeitpunkte d. h. bis zum Ende bestehen wird [2]). In der That ist bis jetzt das Heidenthum noch da und auch sein völliges Verschwinden noch keineswegs in nahe Aussicht gestellt. Aber bemerkenswerth ist zugleich, wie dasselbe, seinem weichen und zerfliessenden *Naturcharakter* getreu, dem Christenthum, wo immer es mit ihm zusammentraf, keinen Stand zu halten vermochte. Die Folge davon ist, dass es gegenwärtig bereits bis an die äussersten Gränzen der gebildeten Welt zurückgedrängt, nur noch in dem fernsten Norden, Osten, Süden und Westen unter ganz rohen oder

1) Mt. 24, 14 und v. a. St. 2) Man vgl. noch Röm. 11, 25.

völlig versunkenen Nationen seine Stelle hat. Bestimmter noch haben vom *Judenthum* Christus und die Apostel dessen stetes Bleiben bis an's Ende der Welt vorausgesagt, mit dem Hinzufügen, dass die Gesammtmasse desselben erst in der letzten Zeit in das Christenthum eintreten werde [1]. Die Geschichte, welche bisher diese Vorherverkündung vollkommen bestätigt hat, bietet uns dabei zugleich noch die auffallende Erscheinung dar, dass das Judenthum keineswegs gleich dem Heidenthum vor der Wahrheit des Evangeliums zurückweicht und flieht, sondern in seinem alten und veralteten Gesetze sich zusammenziehend mit einer Hartnäckigkeit, die ganz seinem *Geistescharakter* entspricht, dem Christenthum, wovon es allerseits umgeben wird, einfach, durch schroffes sich Verschliessen dagegen, widersteht. Ist es so dort, im Heidenthum, die Einseitigkeit des centrifugalen, hier aber, im Judenthum, die Einseitigkeit des centripetalen Strebens, welche die wahre Mitte, das Christenthum, sei es darunter hinabsinkend, sei es sie überfliegend, und somit aus Niedertracht oder aus Hochmuth, gleich weit verfehlt: so lässt sich endlich auch in Betreff der *Häresie* leicht genug nachweisen, nicht nur, dass sie schon von Anfang an und zwar in allen ihren wesentlichen Formen da war [2], sondern auch, dass sie im Gnosticismus der alten, in dem zum Islam erweiterten Judaismus der mittleren, und in dem immer anomistischer werdenden Ethnicismus der neueren Zeit wohl einen vergrösserten Maasstab angenommen, aber doch ihre Unveränderlichkeit in allem Wesentlichen behauptet hat. Dass aber gerade beim Herannahen des Endes die Häresie ihr höchstes Maass erreichen und dann dem Anomismus der ältesten Zeit gleichen werde, ist etwas schon den Aposteln vollkommen Bekanntes [3]. Hiernach sind also das Heidenthum und das Judenthum *äusserlich* immer mehr verschwindende Religionen, wogegen die Häresie *innerlich* immer mehr aufhört, christlich zu sein. Das gibt der Bewegung, die in allen drei relativen Lehrkreisen Statt findet, den Charakter der *Rückläufigkeit*, wenn auch in verschiedenem Sinne. Im Gegensatze dazu stellt sich die Bewegung des absoluten, christlich-apostolischen Lehrkreises als eine nach aussen wie nach innen allseitig *fortschreitende* dar. Denn die Kirche erhält sich nicht nur fortwährend in der Zeit und breitet sich dabei räumlich auf immer mehr Gläubige aus, sondern offenbart auch in der Verfassung, in der Lehre und in der innern

1) Mt. 10, 23. Röm. 11, 25. fl. und v. a. St. 2) 1 Joh. 4, 3. 3) Mt. 24, 11 fl. par. 1 Tim. 4, 1 fl. 1 Joh. 2, 18 fl. und v. a. St.

Erhebung der Seele zu Gott oder der Frömmigkeit ihre ungeschwächte Lebenskraft immer anders und immer weiter. Diese zwiefache und in dieser Doppelrichtung sich gegenseitig bekämpfende negative und positive Bewegung wird aber, wie aus dem Gesagten erhellt, ihr Ende erst finden mit der *zweiten Zukunft des Erlösers*, womit dann auch die Zeit selbst der Ewigkeit oder vielmehr zunächst dem *αἰὼν ὁ μέλλων* Platz machen wird.

Wird nun aber das Gesagte, welches die Entwickelung des Keimes andeutet, der im Zeitalter der Religionswende gelegt worden, auf dieses selbst zurückbezogen: so finden wir, dass damals in den genannten vier Lehrkreisen eine Allseitigkeit der Religionsauffassung und eine Tiefe der religiösen Bewegung Statt fand, die es wohl verdient, in ihrer durchgreifenden Bezüglichkeit auf einander einer geschichtlich-philosophischen Betrachtung unterworfen zu werden.

Gehen wir nach dieser allgemeinen Charakteristik der vier *Lehrkreise* im Zeitalter der Religionswende zu den ihnen untergeordneten *Lehrbegriffen* über: so verstehen wir im Allgemeinen darunter die vorzugsweise durch die Eigenthümlichkeit der betrachtenden Subjekte, oder deren besondere Anlagen, Talente und gesammte Geistesrichtung bedingten verschiedenen Auffassungsweisen je eines und desselben Lehrkreises. Betrachten wir dann aber die zahlreichen, von der Geschichte uns gebotenen Lehrbegriffe in jenem Zeitalter: so wird es für eine richtige Auffassung derselben vor Allem von Wichtigkeit sein, sie angemessen zu vertheilen und anzuordnen. Wir stellen darüber zwei Grundsätze auf. Das Nächste nämlich, was hier in Betracht kommt, ist die Frage, welchem Lehrkreise sie angehören. Dafür muss als Grundsatz gelten, dass jeder Lehrbegriff nur demjenigen Lehrkreise unterzuordnen ist, *dessen Gränzen er nirgend überschreitet*, so dass er also nichts Anderes als wahr und richtig aufstellen darf, als was dieser sein Lehrkreis verlangt oder zulässt. Am entschiedensten und ganz unbedingt ist auf dieser Anforderung bei dem absoluten d. h. dem christlich-apostolischen Lehrkreise zu bestehen, indem bei der geringsten, das Wesen selbst betreffenden Abweichung davon der Lehrbegriff sofort den häretischen zufallen müsste. In minderem Grade ist sie bei den relativen Lehrkreisen des Heidenthums und Judenthums anwendbar, weil beide ihrer Einseitigkeit wegen stets unbefriedigend sind und daher leicht nach dem Gegentheile hinübergreifen. Am wenigsten endlich passt sie auf den gemischten Lehrkreis wegen der Unbestimmtheit seines ganzen Gehaltes. Dennoch muss auch hier jener Grundsatz uns bei der Vertheilung der ihm zuzuweisen-

den Lehrbegriffe vorzugsweise leiten. — Das Fernere ist dann, dass *allgemeine Kategorien* festgestellt werden müssen, wornach sich die Eigenthümlichkeit des betrachtenden Subjektes und seiner Geistesrichtung bemessen lässt; denn nur so lässt sich eine richtige Anordnung der Lehrbegriffe *innerhalb* der einzelnen Lehrkreise treffen. Diese allgemeinen Kategorien aber können nur in der menschlichen Natur überhaupt und dann nur in der Vorherrschaft je eines der drei constitutiven Elemente dieser menschlichen Natur, nämlich des *leiblichen*, des *geistigen* und des *seelischen* Elementes derselben gefunden werden. Es wird sich uns nämlich zeigen, dass sich hiernach mehr, wie nach irgend etwas Anderem, die subjektive Grundanschauung des Lebens innerhalb jedes einzelnen Lehrkreises näher bestimmt. Allein auch bei der Befolgung dieses Grundsatzes lässt sich wieder etwas Aehnliches, wie vorhin, leicht bemerken. Am vollkommensten nämlich passt derselbe nur auf den absoluten, weniger auf den heidnischen und jüdischen, am wenigsten auf den gemischten Lehrkreis. Denn wo schon im Mittlerbegriff, dem Gottmenschen, und also objektiv das *Menschliche* vorkommt, und nicht minder auch das die Anschauungsweise subjektiv Bestimmende die *Natur des Menschen* ist, da müssen offenbar die Lehrbegriffe sich sowohl am schärfsten sondern, als am bestimmtesten mit einander ausgleichen und einigen — dies der Grund, wesshalb vor Allem nur im christlich-apostolischen Lehrkreise von Lehrbegriffen im angegebenen Sinne des Wortes die Rede sein kann. Wo aber der Mittlerbegriff entweder nur natürlich oder nur geistig bestimmt ist, wie im Heidenthum und Judenthum, da gibt es auch für die Lehrbegriffe nur ganz subjektive, durch das Objekt nicht weiter unterstützte Eintheilungsgründe — und wo jener endlich ganz schwankend ist, wie in den beiden Unterabtheilungen des synkretistisch-häretischen Lehrkreises, da muss diese Unbestimmtheit des Mittlerbegriffes zugleich auf das Subjektive selbst hinübergreifen und dadurch nothwendig die hiernach sich richtende Eigenthümlichkeit der Lehrbegriffe sehr stark verwischt werden.

Im Allgemeinen aber reichen diese zwei Grundsätze aus, um darnach die Eintheilung und Anordnung der Lehrbegriffe zu treffen. Werden sie befolgt, so kann es keine grosse Schwierigkeit mehr machen, die einzelnen hierher gehörigen Lehrbegriffe *in der richtigen Ordnung* aufzuzählen. — Indem wir uns jetzt dazu anschicken, wollen wir nur zuvor noch bemerken, dass wir bei dieser zunächst nur *übersichtlichen* Aufzählung der im Zeitalter der Religionswende herrschenden Lehrbegriffe, sogleich auch noch zweierlei hier er-

wähnen zu müssen glauben; einmal nämlich, welche Stellung sie rücksichtlich ihrer Ausdehnung in ihrem Lehrkreise eingenommen und dann, welche Berücksichtigung sie bereits im neuen Testamente, der Hauptquelle für unsere Kenntniss des christlich-apostolischen Lehrkreises, gefunden haben.

1) Der *heidnische Lehrkreis* spaltet sich im Zeitalter der Religionswende unter Voraussetzung des Heidenthums selbst als *Volksreligion*, für diejenigen, die an der *höhern Bildung* dieser Zeit Theil nehmen a) in den *epikureischen*, b) in den *stoischen* und c) in den *skeptischen* Lehrbegriff. Von diesen hat der epikureische die ausgedehnteste Herrschaft, und wird eben darum auch vorzugsweise vom neuen Testamente berücksichtigt, welches ausserdem nur noch den stoischen Lehrbegriff namentlich anführt[1]).

2) Der *jüdische Lehrkreis* zerfällt in demselben Zeitalter, unter der Voraussetzung des Judenthums als *Volksreligion* rücksichtlich der Höhergestellten a) in den *pharisäischen*, b) in den *sadducäischen* und c) in den *mystischen* Lehrbegriff. Der eigentlich herrschende ist hier jedoch nur der pharisäische, den daher auch das neue Testament vorzugsweise bekämpft, indem es zugleich den sadducäischen vielfach berücksichtigt, dagegen den mystischen im Allgemeinen gar nicht erwähnt. Dieser aber gliedert sich für jene Zeit in folgende Unterabtheilungen: aa) die *Kabbâlah*, dem pharisäischen Lehrbegriff entsprechend und damit äusserlich noch ganz zusammenfallend, im neuen Testamente, wie überhaupt bei den Schriftstellern des ersten christlichen Jahrhunderts noch mit keinem Worte erwähnt, doch als geheime Ueberlieferung sicher schon damals bestehend; bb) die *samaritanische* oder *kutthäische Sekte*, dem sadducäischen Lehrbegriff entsprechend und von den untergeordneten Zweigen des mystischen Lehrbegriffes allein im neuen Testamente, und zwar nicht auf unvortheilhafte Weise, namhaft gemacht; endlich cc) der *Orden der Essener*, das zur Zeit wichtigste Glied dieses Lehrbegriffes, dem der Alexandrinische Philosoph Philon und der Geschichtschreiber Josephus mit Vorliebe das Wort reden, und mit dem allem Anscheine nach auch Johannes der Täufer und seine Schule in sehr nahem Bezuge stand, aber im neuen Testamente auffallender Weise ganz unerwähnt gelassen.

3) Der *gemischte Lehrkreis* und zwar: A) *Vor* Christus oder der *Synkretismus*. Dieser stellt sich dar: a) als *griechisch-orientalischer*, b) als *jüdisch-hellenistischer* und c) als *philonischer*

1) Apg. 17, 18.

Lehrbegriff. B) *Nach* Christus oder die *Häresie des apostolischen Zeitalters.* Dieselbe hat ihren Ausdruck gefunden: a) im *gnostischen,* b) im *judaistischen* und c) im *anomistischen* Lehrbegriffe. Von diesen drei Formen ältester Häresie entspricht die erste dem Synkretismus, die zweite dem jüdischen Pharisäismus, die dritte dem heidnischen Epikureismus; doch haben im ersten Jahrhundert eigentlich nur die beiden ersteren eine selbstständige Entwickelung erhalten, wogegen die dritte zwar faktisch stark genug auftritt, jedoch durchaus nur in der engsten Verbindung mit dem Gnosticismus.

4) *Der christlich-apostolische Lehrkreis* hat zu seinen Hauptgliederungen bekanntlich, jenachdem der Gottmensch und sein Erlösungswerk entweder vom unmittelbar-individuellen oder vom metaphysich-allgemeinen oder endlich vom concreten, ideal-realen Standpunkte aus erfasst wird: a) den *petrinischen* Lehrbegriff mit seinen Unterabtheilungen: aa) der Lehre des *Matthäus,* bb) der Lehre des *Jacobus* und *Judas,* cc) der Lehre des *Petrus* und *Markus* — sodann b) den *paulinischen* Lehrbegriff mit seinen Unterabtheilungen: aa) der Lehre des *Paulus selbst,* bb) der Lehre des *Lucas* und cc) der Lehre des *Apollos* oder wer sonst der Verfasser des Hebräerbriefes war — endlich c) den *johanneischen* Lehrbegriff.

Dabei finden sich nähere, theils freundliche, theils feindliche Beziehungen, einerseits zwischen Petrus und dem Judenthum, Paulus und dem Heidenthum, Johannes und dem Synkretismus, andererseits zwischen Petrus und den Anomisten, Paulus und den Judaisten, Johannes und den Gnostikern. Diese Beziehungen sind um so beachtenswerther, als sich darin sowohl der Reflex des Nichtchristenthumes am Christenthum, wie der Häresie an der Orthodoxie zu erkennen gibt. Dies trägt nicht wenig dazu bei, um trotz alles scheinbaren Zerfallens der Lebens- und Religionsauffassung in so verschiedene Lehrkreise und Lehrbegriffe die dennoch stattfindende *höhere Einheit des Ganzen* gerade am absoluten Lehrkreise und seinen Lehrbegriffen zur unmittelbaren Erscheinung zu bringen.

Ist dieses nun der Gegenstand, womit sich die folgende Untersuchung beschäftigen wird, so ist damit zugleich auch der Gesichtspunkt angegeben, wovon dieselbe ausgeht, und das Ziel, welches sich dieselbe gesteckt hat. Denn wenn wir hier rein nur im Interesse des *Glaubens und der Wissenschaft* (die beide uns als *Eins* gelten d. h. als organisch verbunden, also weder als getrennt und sich widersprechend, noch als einerlei) den geschichtlichen Thatbe-

stand betreffs unserer Frage forschend und denkend, historisch und philosophisch zu ermitteln trachten: so werden wir dabei zugleich fortwährend zweierlei Entstellungen dieses geschichtlichen Thatbestandes mit aller Entschiedenheit zurückzuweisen uns genöthigt sehen. Die eine dieser Entstellungen geht vom *Ungläuben*, die andere vom *Aberglauben* aus; beide aber haben das gemeinschaftlich, dass sie vermischen und sondern, was vielmehr geschieden und geeint werden muss. Der Unglaube nämlich behauptet 1), dass alle oben genannten *Lehrkreise* wesentlich nur *einer* seien, so dass ihm zufolge das apostolische Christenthum auf ganz naturgemässe Weise, ohne höhere Dazwischenkunft, aus dem Judenthum, dem Heidenthum, dem Synkretismus und der Häresie hervorgewachsen wäre; und er behauptet 2), dass die *Lehrbegriffe* des christlich-apostolischen Lehrkreises — des neuen Testamentes — von einander, ja sogar, z. B. in Bezug auf die einzelnen paulinischen Briefe, von sich selbst so wesentlich *verschieden* seien, dass an eine Uebereinstimmung derselben gar nicht gedacht werden könne. Umgekehrt dagegen behauptet der Aberglaube 1) rücksichtlich der *Lehrkreise*, dass zwischen Judenthum und Christenthum oder Gesetz und Evangelium, mehr aber noch zwischen Heidenthum und Christenthum oder Natur und Gnade ein so völliges Missverhältniss Statt gefunden habe, dass man die Scheidewand hier nicht streng genug ziehen, Judenthum und Heidenthum nicht tief genug herabsetzen, und beide sammt dem Synkretismus keineswegs als auch nur irgendwie göttlich geordnete Vorstufen des Christenthumes betrachten könne; und 2) rücksichtlich der *Lehrbegriffe* des neuen Testamentes, dass von einer Verschiedenheit derselben und somit selbst auch von einer Mehrheit der Lehrbegriffe durchaus nicht die Rede sein dürfe, dass Johannes und die Synoptiker, Paulus und Jacobus nur dann richtig erklärt würden, wenn in ihrer Geschichts- und Lehrauffassung jedes Individuelle und Subjektiv-Eigenthümliche, jede Mannigfaltigkeit der Geistesrichtung verleugnet und fortgeschafft würde. — Wir dagegen können das wahre Verhältniss sowohl der einzelnen Lehrkreise, als auch der einzelnen ihnen untergeordneten Lehrbegriffe zu einander uns nur als ein minder oder mehr *organisches* denken, indem wir dabei das Bild nicht eines *völlig gesunden*, aber auch nicht eines bereits *abgestorbenen*, sondern vielmehr eines *kranken*, aber *noch heilfähigen*, ja *in der Genesung begriffenen* Organismus vor Augen haben. Was nun in diesem Organismus sämmtlicher Lehrkreise und Lehrbegriffe vom Uebel ist, das hat seinen Ursprung in der Sünde und ist somit rein aus der Selbstbestimmung der freien

Geschöpfe hervorgegangen; was aber darin von Gesundheit sich findet, sei es Natur oder Gnade, sei es Gesetz oder Evangelium, das Alles ist in höchster Instanz immer nur Wirkung jenes himmlischen Lebensbalsams, welchen der Schöpfer und Erlöser der Menschheit ihr entweder von Anbeginn mitgetheilt, oder später — nicht aber etwa erst seit seiner Menschwerdung, obschon von da an allerdings in reichlicherem Maasse — als barmherziger Samaritan in die Wunden gegossen hat. Mit andern Worten, auch das Gute im Heidenthum, im Judenthum und im Synkretismus — namentlich im letzteren sammt der ihm verwandten Häresie — betrachten wir nicht minder, wie die Stiftung der Kirche selbst, als ein *göttlich* zu Wege Gebrachtes, unter göttlicher Führung, nicht bloss unter göttlicher Zulassung Gewirktes, deshalb weil wir uns von absoluter Gottverlassenheit der Heiden etc. keinen Begriff machen können. Schon dadurch aber gewinnen wir die Möglichkeit, unbeschadet des Offenbarungsbegriffes, worauf das Christenthum beruht, eine *stetige Religionsentwickelung* in der unmittelbar vorchristlichen und der unmittelbar nachchristlichen Zeit annehmen zu dürfen. Andererseits aber nimmt überall, so auch in Bezug auf das Christenthum und seine Stiftung, das Gotteswerk zu seiner Begleitung das Menschenwerk, indem jenes ohne dieses so wenig, wie dieses ohne jenes sich auswirkt und zu Stande kommt. Wird beides gehörig beachtet, nämlich, dass sowohl selbst das mindest Gute, was der Mensch thut, zu seiner Unterlage stets eine göttliche Kraft hat, als selbst das Beste und Höchste, was Gott in und durch Menschen thut, keineswegs ohne der Menschen freie Mitwirkung geschieht: so wird man nach genauerer Kenntnissnahme und eben so tief gehender als unparteiischer Forschung, unter den freilich nöthigen Beschränkungen, zugestehen müssen, dass von der *tiefsten Veräusserung oder äussersten Verflachung des Lebens* in der Ansicht Epikur's durch alle vorhin aufgezählten Lehrbegriffe als eben so viele *Mittelstufen* hindurch bis zur *höchsten Verinnerung oder tiefsten Vollendung des Lebens* in der Lehre des Apostels Johannes eine *ununterbrochene Kette wahrhaften Fortschrittes* reicht, die sich nicht nur den Gedanken, sondern in der Hauptsache auch selbst der Chronologie nach verfolgen lässt. Wie vielmehr wird man hiernach bereit sein, innerhalb des apostolischen Christenthums selbst und seinen alle Stufen des Menschlichen ausfüllenden und sie mit dem Göttlichen in lebendigen Verkehr setzenden *drei* Lehrbegriffen ein organisches Wachsthum und eine lebendige Einheit anzuerkennen! Wie aber mit solcher organischen

Einheit aller Lehrkreise und Lehrbegriffe zugleich eine *Vielheit*, ein selbst wesentlicher *Unterschied*, ja ein *Widerspruch* Statt finden könne: das erklärt sich uns einestheils (bezüglich des christlich-apostolischen Lehrkreises und seiner Gliederungen) aus dem Begriffe eines Organismus an und für sich, indem dieser ja stets die Einheit des Ganzen und die Vielheit der Glieder zumal in sich befasst, anderntheils (bezüglich der drei übrigen Lehrkreise und ihres Verhältnisses zum christlich-apostolischen) daraus, dass hier allerdings nicht bloss Gesundheit, sondern vielmehr Gesundheit und Krankheit, Gutes und Böses, Wahrheit und Lüge zugleich sich wirksam erwiesen haben. — Daher behaupten wir denn einestheils eine *Vielheit* von Lehrbegriffen selbst auch im christlich-apostolischen Lehrkreis, weil wir nicht zugeben können, dass das Allgemeine das Individuelle vernichtet, wogegen aber auch umgekehrt die Individualität hier nirgend der Allgemeinheit Eintrag thut, sondern nur das Leben der Allgemeinheit offenbart —; und wir behaupten anderntheils einen *Widerspruch* dieses Lehrkreises mit den drei andern, weil uns Licht und Finsterniss, Leben und Tod nicht für ein und dasselbe gelten, ohne dass wir jedoch desshalb diesen Widerspruch für einen absoluten, nicht irgendwie auf gemeinsamer Grundlage sich erhebenden hielten.

Ist hiernach nun der Gegenstand, der Ausgangspunkt und der Zweck der folgenden Untersuchungen zu ermessen: so versteht es sich von selbst, dass das über den Unterschied der Lehrkreise und Lehrbegriffe Gesagte maassgebend für die Eintheilung unseres Stoffes sein muss, so dass wir hiernach das Ganze in *vier* Hauptabschnitte oder Bücher, diese aber wieder in entsprechende Unterabtheilungen zerlegen. Den Hauptgegenstand bildet überall die Darstellung der *Lehre*. Diesem aber werden wir 1) in jeder Abtheilung einige *allgemein-geschichtliche*, die historischen Zustände, die Persönlichkeiten, sowie überhaupt die Beziehungen des äusseren Lebens und der Wirklichkeit zur Lehre betreffende Bemerkungen voranschicken, und denselben 2), sofern es sich um Ausserchristliches und Nichtapostolisches handelt, eine mindestens das Wichtigste darin kurz berührende *Kritik*, zunächst vom absoluten d. h. hier vom christlich-philosophischen Standpunkt aus, folgen lassen. Es bedarf wohl keines Beweises, dass nur durch das Eine und Andere der Gegenstand nach unten wie nach oben hin sein rechtes Licht erhält und eben darum beides nothwendig ist.

Erstes Buch.

Der heidnische Lehrkreis.

Erstes Buch.

Der heidnische Lehrkreis.

Erster Abschnitt.

Die geschichtlichen Zustände des Heidenthums im Zeitalter der Religionswende.

§. 1.

Die politischen Zustände.

1) Es kann uns nicht darum zu thun sein, hier ein bis in's Einzelne ausgeführtes Bild der politischen Zustände in dem Zeitraume von Alexander dem Grossen bis Trajan zu entwerfen; dies könnte nur die Aufgabe der Weltgeschichte oder der Alterthumswissenschaft sein [1]). Für uns kommen jene Zustände nur insofern in Betracht, als sie für die Entwicklung der in dieser Zeit geltenden Lehre über den Bezug des Weltlichen und Göttlichen von Bedeutung waren, und dazu reichen einige ganz allgemeine Bemerkungen hin. Als chronologischer Anhaltspunkt hierfür genüge die Erwähnung, dass die Geschichte dieses Zeitraumes sich durch den Uebergang der Weltherrschaft in *drei* Perioden vertheilt, nämlich a) die Zeit der griechischen Weltherrschaft unter Alexander dem Grossen und seinen Nachfolgern, 330—200; b) die Zeit der schon mit den punischen Kriegen beginnenden siegreichen Kämpfe Rom's um die Weltherrschaft, 264—30; und c) die erste Periode des römischen

1) Wir können nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit auf die, was das Politische betrifft, quellenmässig und mit freiem Urtheil behandelte Geschichte dieser Zeit in dem neuesten hieher gehörigen Werke: *F. C. Schlosser's* Weltgeschichte für das deutsche Volk, unter Mitwirkung des Verfassers bearbeitet von Dr. *G. L. Kriegk,* Band II. S. 312 bis Band IV. S. 463. (Frankfurt a. M. 1845 u. 46) zu verweisen. Ueber das Nähere vgl. man *Droysen's* Geschichte Alexanders des Grossen (Berlin 1833) und des Hellenismus (Hamburg 1836); *Flathe's* Geschichte Macedoniens und der Reiche, welche von macedonischen Königen beherrscht wurden (Leipzig 1832—34, 2. Bde.); *Niebuhr's* röm. Geschichte, 4. und 5. Bd. herausgeg. von Schmitz, Jena 1844 und *desselben* Vorträge über röm. Geschichte, Berlin 1846—48. — Uebrigens brauchen wir wohl nicht zu sagen, dass ein Verzeichniss der Quellen und Hülfsmittel für die Geschichte dieses Zeitraumes überhaupt die bekanntesten Handbücher liefern, z. B. *Heeren's* Geschichte der Staaten des Alterthums, *Grässe's* Hdb. der allg. Literaturgesch. etc.

Weltreiches von der Begründung der Monarchie an bis zur Zeit seiner grössten Ausdehnung, 30 v. Chr.—100 n. Chr.

2) Ueber die politischen Zustände während dieses ganzen Zeitraumes, inwiefern sie die eigentliche Weltgeschichte berühren, weiss sich das herrschende Urtheil schon bei den Alten, z. B. Tacitus, und ebenso bei den meisten Neueren[1]) fast nur in Klagen und Bitterkeiten zu ergehen, die ihren Hauptanlass in dem mehr und mehr jetzt zur Ausführung kommenden Untergange der älteren republikanischen Verfassungsformen haben. In der That endete bei den Griechen mit Alexander dem Grossen, bei den Römern mit Augustus die in der Republik sich darstellende politische Freiheit unter Zuckungen der moralischen Weltordnung, welche des Betrübenden und Schrecklichen Viel, des Tröstlichen und Erhebenden gar Wenig uns zeigen. Denn wie oft siegt nicht in dem politischen Leben dieser Zeit die rohe, materielle Gewalt über das klare, unzweifelhafte Recht, die selbstsüchtige Schlauheit und Hinterlist über die gerade, einfache Billigkeit, das künstlich und gleichsam mechanisch Gemachte über das, was die organische Entwicklung unabweislich verlangt hätte! Ueberall glaubt man den *Tod als den Herrn des Lebens* zu sehen. Dabei reisst dann auch in allen nichtpolitischen Lebenskreisen eine immer grössere Entsittlichung ein; denn Genusssucht und Grausamkeit, sklavische Sinnesgemeinheit und Despotenlust, vornehmthuender Unglaube gegen das Göttliche und sich wegwerfender Aberglaube an das Weltliche werden jetzt immer mehr zur Tagesordnung. Die Spitze dieses Fortschrittes zum Schlechten, die tiefste Stufe der Entwürdigung, worauf vielleicht je die Menschheit in politischer und sittlicher Beziehung gestanden hat, bilden für die Ansicht der Zeitgenossen und selbst auch für uns noch die fast zum Sprichwort gewordenen *letzten neun Regierungsjahre des Kaisers Nero* (59—68 n. Chr.) — dieselbe Zeit, in deren Mitte etwa das Christenthum *zum ersten Mal* mit der römischen Weltmacht in Conflikt gerieth! Das Uebel dieser Zeit aber wird nur recht erkannt, wenn es als das gleichsam nothwendige Produkt Alles dessen gefasst wird, was in Rom, was in Griechenland und im Oriente schon seit Jahrhunderten vorhergegangen war!

3) Ist so allerdings das Schlechte der am meisten in die Augen fallende Grundcharakter dieser Zeit, so ist sie doch auch des Guten

1) Mit Ausnahme freilich der *nicht* von antiken und pseudoliberalen Vorurtheilen Befangenen.

nicht ganz entblösst; ja des Guten in dieser Zeit ist sogar mehr, als des Bösen. Es würde Unrecht sein, wenn wir dagegen unsern Blick verschliessen, wenn wir nicht selbst das Edle und Grossartige, was dieselbe theils als Erbe der Vergangenheit, theils als eigenthümliches Erzeugniss der Gegenwart selbst, theils und weit mehr noch als Keim für die Zukunft in ihrem Schoosse getragen hat, anerkennen und mit Sorgfalt, Liebe und Vorurtheilslosigkeit aufsuchen wollten. Dürfen wir, *namentlich im Hinblick auf die Religion, die in dieser Zeit ihre Herstellung und Vollendung erhielt*, und das viele Gute, das in geistiger und socialer, folglich auch politischer, Beziehung einestheils zuerst dadurch begründet ward, anderntheils aber auch schon als Anknüpfungspunkt und Grundlage dafür diente, mit einem Wort, das Höchste und Bedeutendste aussprechen, was diese Zeit in sich trug: so ist es keineswegs der *Tod*, sondern vielmehr das *aus dem Tode neu erstehende Leben der Menschheit*, dessen Erstlingsspuren wir hier begegnen. Nicht also nur die Klage hat hier ein Recht, auch die Hoffnung, die Freude, die Bewunderung! Ganz besonders aber dürfte es die Pflicht der christlichen Alterthumswissenschaft sein, dass sie, beschwichtigend für die Verzweiflung ihrer heidnischen Schwester[1]), den Versuch wagte, zu zeigen, wie, auch abgesehen von allem Uebernatürlichen und Wunderbaren, schon in der natürlichen, weltgeschichtlichen Entwickelung der Zeit an sich, zwar nicht der ausreichende Grund, wohl aber die unerlässliche Bedingung dessen gegeben war, unter der allein jenes Wunderbare Platz greifen und wirken konnte. Denn wenn jene Zeit total schlecht gewesen ist, wie die hergebrachte Philologie uns glauben machen will: so ist entweder auch das in ihr aufgekommene Christenthum schlecht, oder man muthet uns den ungeheuerlichen Glauben zu, dass das Christenthum und jene wie alle Zeit in einem *absoluten Widerspruch zu einander* gestanden haben und stehen und darum auch jenes die Sünde dieser nur äusserlich zu bedecken, nicht aber in der Wurzel zu tilgen im Stande gewesen sei! Mit andern Worten: wir verdanken gerade als Christen jener Zeit zu viel, um nicht eine unbedingte Schmähung auf sie zugleich als eine Schmähung auf uns selbst d. h. als eine Läugnung der Gottmenschlichkeit des Christenthums verspüren zu müssen.

4) Indem wir uns nun anschicken, auf einiges Gute, welches diese Zeit zunächst in socialer und politischer Rücksicht doch im-

1) Man vergl. meine Schrift: «Ueber die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt der Philologie zu deren wissenschaftlicher Vollendung.» Mainz 1847.

merhin gehabt hat, hinzuweisen: so wird als Solches, als wirklicher Fortschritt im Besseren und als Hebung der Bildung überhaupt auch allgemein und mit Recht angesehen, dass sich während dieser Zeit die Herrschaft des griechischen Geistes über den Orient ausbreitete. Begründet nämlich durch den Eroberungszug Alexanders des Grossen, erhielt sich diese Herrschaft in allem Wechsel der macedonischen Reiche und war soweit entfernt, durch den darauf folgenden Sieg Roms wiederum beseitigt zu werden, dass sie vielmehr gerade hierdurch auf fast zwei Jahrtausende hin noch erst recht gefestigt ward. Dieser Sieg aber der abendländischen Bildung prägte sich dann auch politisch aus in dem Begriffe des im engern Sinne sogenannten *Erdkreises* (ἡ οἰκονομένη, orbis terrarum) d. h. der staatlichen Zusammengehörigkeit aller Länder um das Mittelmeer, als Schauplatz für die Weltgeschichte, wogegen früher — vor der Gründung der griechischen Staaten — vorzugsweise nur der Orient, später — nach dem Untergange des westlichen Römerreiches — vorzugsweise nur der Occident weltgeschichtliche Bedeutung hatte. Das Eigenthümliche der Zeit von Alexander bis Trajan war hierin, dass jetzt der Erdkreis in steigendem Maasse selbst auch eine *politische Einheit* bildete, während von da bis zur Trennung des römischen Reiches deren Ausbreitung schon wieder im Abnehmen begriffen war. Diese staatliche Einheit des Erdkreises verlieh allen politischen und sonstigen Erscheinungen jener Zeit ein so eigenthümlich grossartiges, alle Theile der alten Welt von deren Mitte aus zugleich ergreifendes, und in seiner bunten, aber dennoch geeinigten Mannigfaltigkeit, man möchte sagen, *menschlich-allgemeines* Gepräge, wie Solches weder vorher noch nachher jemals der Fall gewesen ist.

5) Mit dieser Grösse des weltgeschichtlichen, nun zu einem einzigen Reiche zusammentretenden, Schauplatzes und mit der Reife oder vielmehr Ueberreife aller politischen Verhältnisse musste jetzt nothwendig ein Wechsel der Staatsform eintreten. Schon die Alten erkannten, dass weder für Griechenland im macedonischen Zeitalter, noch für Rom nach den Zeiten des Triumvirates die alte republikanische Form mehr passte [1]). War ihre Beseitigung nothwendig,

1) So meinte bereits *Aristoteles* (Polit. 3, 10. 8. ed. Stahr): Es sei für die grösseren Staaten seiner Zeit nur noch die *Demokratie* statthaft: diese aber könne dann, ohne ihrem Wesen zu nahe zu treten, *Einem* das lebenslängliche Feldherrnamt (στρατηγία) und die innere Verwaltung (διοίκησις) übergeben (cf. ibid. 11, 1). Zugleich ist Aristoteles trotz seiner Empfehlung der Königsherrschaft als einer richtigen Staatsverfassung (Pol. 3, 9. 1 fl.) doch eigent-

so kann es nur die Sache eines Beschränkten sein, eine solche Nothwendigkeit übermässig bedauern zu wollen. Der Weise wird darin eine höhere Fügung erkennen, deren Wege erst später sich enthüllen, dann aber auch keinen Zweifel übrig lassen, dass sie vernünftig geordnet und der endliche Sieg des Besseren dabei schon beabsichtigt worden sei. Für das Bessere aber d. h. für den Ausdruck der höheren Vernünftigkeit in der Staatsform, gegenüber sowohl der altklassischen Republik als natürlich noch mehr der altasiatischen Despotie, kann nach Maassgabe des in aller Folgezeit überwiegend Erstrebten nur die *gesetzlich geordnete* oder, wie man sagt, *constitutionelle Monarchie* erachtet werden. Diese aber ist von den beiden ihr vorhergegangenen Staatsformen ebenso wesentlich verschieden, als sie doch auch in gewisser Beziehung die höhere Einheit beider ist. Die Bestimmung Rom's nun war es, wie die Geschichte beweist, den hierauf gerichteten Prozess aller spätern europäischen Staatenbildung zuerst *einzuleiten.* Wenn es damit schon unter Nerva und Trajan zu einem vorläufigen Abschluss gekommen ist, so reicht von da zurück bis auf Alexander den Grossen allerdings der weltgeschichtliche Untergang der republikanischen Staatsform; aber zugleich fallen doch auch die *Anfänge der neuen und höheren constitutionell-monarchischen Form* in eben diese Zeit — weil ja die Zerstörung der Einen und die Erbauung der Andern in dem ewig frischen Leben der Geschichte nicht getrennt zu denken sind. An die letzten Zeiten der Republik und ihren natürlichen Ablauf in die Demokratie schliesst sich als der erste Ansatz des neuen Elementes die *Feldherrnmacht* an. Das ist zunächst freilich eine Berufung an die materielle Gewalt. Allein für den auch das

lich ein Lobredner der *gemischten Staatsverfassungen*, wo dem Könige Wächter zur Seite stehen, Mehrere an der Gesetzgebung Theil nehmen u. s. w. (cf. Pol. 2, 3, 10 f. 3, 6. 1 ff. ibid. 10, 5 f.). Hiernach ist dann allerdings Aristoteles, wie es auch seine Zeit mit sich brachte, der *eigentliche Erfinder der Idee des constitutionellen Staates*, die hierauf von Polybius (6, 4), den Stoikern, Cicero etc. weiter ausgebildet und in ihrer Anwendung auf den römischen Staat besprochen wurde. Namentlich betrachtet *Cicero* als das Ideal des Staates die Mischung aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie (de rep. 1, 29. 45. cf. Tac. 4, 33: Cunctas nationes et urbes populus, aut primores, aut singuli regunt: delecta ex his et consociata reipublicae forma laudari facilius, quam evenire, vel si evenit, haud diurturna esse potest). Von der Nothwendigkeit des Ueberganges der römischen Republik in die Monarchie sagt Cic. de nat. Deor. 1, 4: Nam quum — post devictum Pompejum — is esset reipublicae status, ut eam *unius* consilio atque cura gubernari *necesse esset*, etc. etc., und dass er dieses nicht geradezu für ein Unglück ansieht, erhellt daraus, dass er von den reinen Verfassungen am wenigsten die Demokratie, am meisten das Königthum billigt (de rep. 1. 26 ff. cf. 38.).

Weitere unter seinem Blicke zusammenfassenden Geschichtsbetrachter hat das Materielle hier wie überall die Bedeutung, dass es die Voraussetzung des Geistigen, oder dass es der Boden ist, worin das höhere Leben wurzelt, nicht blos, worin es sein Grab hat. Erst nachdem die Monarchie als Macht gegründet war, konnte sie zu einer gesetzlichen auch der Form nach sich ausbilden.

6) Dass die Monarchie, wie sie jetzt erbaut werden sollte, auf dem Gebiete des staatlichen Lebens nicht minder etwas in der That Neues und Göttliches war, als die christliche Kirche selbst auf dem Gebiete des religiösen Lebens, ist auch vom Christenthum schon in seiner Urzeit auf's Bestimmteste anerkannt worden. Denn während im alten Testamente grundsätzlich die Republik mehr als die Monarchie empfohlen wird [1]) und das Judenthum auch noch zur Zeit Christi die jener entsprechende Theokratie (freilich in der Erwartung des monarchisch-constituirten Messiasreiches) für das ausschliesslich Göttliche erklärt, will dagegen das neue Testament keineswegs mehr jene Theokratie, geschweige irgend sonst Republikanisches, sondern nur noch die *Monarchie* und zwar diese selbst in ihrer tiefsten Erniedrigung, oder vielmehr in ihren ersten schmerzlichen Geburtswehen unter einem Tiberius und Nero, als die geradezu *von Gott geordnete Staatsform* anerkannt wissen [2]). Gewiss ist darin nicht etwas Zufälliges, noch weniger aber eine Empfehlung despotischer Politik zu erblicken, die ja schon das alte Testament hinter sich hatte. Es war vielmehr die Monarchie, welche das Christenthum empfahl, etwas von der Despotie der frühesten und der Republik der nächstfolgenden Zeit gleichweit Entferntes, d. h. *etwas ganz Neues*, *dessen Entwickelung erst in der Zukunft lag*, und woran als einem Göttlichen sich anzuschliessen, gewiss der göttlichen, Alles um- und neugestaltenden Aufgabe des Christenthums vollkommen entsprechend war.

7) Fasst sich das ganze politische Streben des Zeitalters in der Errichtung eines Weltstaates in kriegerisch-monarchischer Form zusammen, so mussten nothwendig eben darum die einzelnen Nationalitäten, welche früher ein mehr in sich abgeschlossenes und selbstständiges Leben geführt hatten, zertrümmert werden. Dies gilt vor Allem vom griechischen Volk und seinen Staaten, namentlich Athen und Sparta, deren politischer Untergang nicht ohne

1) 1 Sam. c. 8. 9. 10. 2) Mt. 22, 21 par. Joh. 19, 11. Apg. 25, 11. Röm. 13, 1—7. 1 Petr. 2, 13. 17 etc.

Schmerz gewahrt werden kann. Weit weniger gilt es von Kleinasien, Syrien und Aegypten, die längst schon vor Alexanders Eroberungszug ihre Selbstständigkeit eingebüsst hatten und jetzt, bei den Siegen der Griechen, wie später bei denen der Römer, nur ihre Herren wechselten, wenngleich das nationale Element auch bei ihnen von jetzt an weit stärker, als z. B. unter der persischen Herrschaft, angegriffen wurde. Man kann dieses nationale Element sehr hoch schätzen und dennoch seinen Untergang als einen Sieg betrachten, den der Geist über die Naturgewalt errungen hat. Wenigstens würde man sehr irren, wenn man die Eroberung für eine Bezwingung blos der Masse durch Masse halten wollte. Es kann ein bezwungenes Volk weit mehr theoretisch-geistige Bildung, als seine Besieger haben, und dennoch von diesen im Grossen und Ganzen an *Geist*, wozu doch vor Allem auch Willenskraft und Charakterstärke nebst politischer Einsicht der Führer gehört, übertroffen werden. Dies war unleugbar das Verhältniss der Römer zu den Griechen. Ja auch noch in viel ausgedehnterem Maasse hat, bei allem Schein des Gegentheils, wie neuere Philologen mit Recht bemerkt haben [1]), das römische Alterthum, verglichen mit dem griechischen, eine *Fortschrittsstufe* eingenommen, indem es durch seine geschichtliche Stellung die Aufgabe erhalten hat, zwischen diesem letztern und der neueren Zeit *vermittelnd* einzutreten, und es ihm durch seine Gesammtbildung auch wirklich gelungen ist, diese Aufgabe befriedigend zu lösen. Was dagegen den Orient betrifft, so wird man, selbst was die theoretisch-geistige Bildung betrifft, keinen Vorzug desselben vor Griechen und Römern behaupten wollen. Wenn man nun immer nur von dem Unglück spricht, welches die Besiegten und Ueberwundenen so hart betroffen habe, so ist hiergegen doch vor Allem auch das Recht des Siegers in Anschlag zu bringen, dieses Recht, das freilich nicht in der grösseren Waffengewalt, wohl aber in dem Recht des Geistes besteht, sich das Natürliche zu unterwerfen und zu Nutze zu machen. War nur durch diese Uebermacht des Geistes der Sieg zu gewinnen, so war es nach dem Siege ebenfalls nur die Verherrlichung des Geistes, die jetzt dem Sieger zu Gute kam. Aus diesem Grunde ist der Zusammenfluss von Reichthum und all jenes Wohlleben, welches die Schätze des Morgenlandes den Höfen der macedonischen Fürsten

1) Vgl. *Bernhardy* Grundriss der römischen Literatur, 2. Bearbeitung. Halle 1850. S. 17.

nnd Grossen, und welches später die Schätze der Welt dem siegreichen Rom zuführten, ebenso wie die mit so vielem Blut und so grossen Opfern erkaufte Weltherrschaft selbst, allerdings ein Gut, welches der Sieger nicht sowohl geraubt hatte, als vielmehr jetzt von Rechtswegen sein nennen konnte. Denn so hart es auch scheint und so wenig dieses auf die engern Gränzen des Privatlebens unmittelbare Anwendung findet: im Grossen und Ganzen hat der Geist das *Recht*, sich die Materie dienstbar zu machen; und es ist nicht Anmaassung, es ist vielmehr höhere Fügung, die dem stärkeren Geist ebenso auch über den schwächern Geist Macht verleiht und diesen bestimmt, sich jenem mit allen materiellen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, zu unterwerfen. Wie nun aber der Besitz und Genuss aller dieser geistigen und materiellen Güter den Siegern werthvoll sein musste, und keineswegs nach engherzig stoischer Moral für an sich vollkommen gleichgültig, oder gar, nach einer noch armseligern Theorie, für *blos* schädlich und sittenverderblich gehalten werden darf: so darf man auch auf der andern Seite nicht glauben, als ob die Besiegten blos Verluste erlitten, als ob nicht auch sie von dem Siege und der ihm folgenden Neugestaltung der Dinge manche materielle und geistige Vortheile erhalten hätten.

8) Wir unterlassen es hier, zu fragen, wie glücklich Griechenland früher, insbesondere nach dem peloponnesischen Kriege bis auf Philipp und Alexander den Grossen gewesen war; ebenso, wieviel Gutes oder Uebeles die persische Herrschaft dem Orient und Aegypten gebracht hatte. Aber dass in der Zeit nach Alexander bis Trajan wenigstens die materiellen Interessen aller Länder am Mittelmeere, selbst die kostbaren Kriege und hohen Steuern mit einbegriffen, nicht schlechter als früher standen, dafür spricht die ausserordentliche Blüthe, die wir während dieser Zeit in jenen Ländern antreffen; dafür spricht die grosse Menge volkreicher Städte, von denen einige, wie Alexandrien, erst jetzt entstanden, andere, wie Philippi, Thessalonich, auch das wieder erstandene Korinth, erst jetzt zu höherer Bedeutung gelangten; dafür spricht vor Allem die Ausdehnung, Sicherheit und hohe Belebtheit des mannigfachsten Verkehrs, namentlich des Handels, der wohl zu keiner Zeit auf dem Mittelmeere und von da überallhin landeinwärts in grösserem Maasstabe getrieben ward, als nachdem Rom seine Herrschaft über alle jene Länder ausgedehnt hatte. — Die Wiedereinführung ferner eines rechtlichen Zustandes für die Erhaltung des Besitzstandes und zum Schutze gegen Verbrechen kann sich keine Regie-

rung erlassen, war aber in der damaligen Zeit und für die genannten Länder um so segensvoller, als die reichen Lebenserfahrungen, welche Griechen und Römer in ihrer eigenen, viel bewegten Geschichte gemacht hatten, besonders dazu dienlich gewesen waren, das von ihnen eingeführte Recht beinahe überall auch mit humaner Billigkeit in Einklang zu setzen, so dass bei Barbaren damit eine Sittigung des ganzen Lebens verbunden war, bei erschlafften Völkern aber an ihm das lang unterdrückte sittliche Rechtsbewusstsein wieder neu erstarken musste. Wir wollen uns hierfür nur auf den Unterschied berufen, der z. B. zwischen den tumultuarischen Steinigungen des Orientes und einem geordneten römischen Prozessverfahren stattfand, und wie sehr schon durch letzteres die Leidenschaften des Parteiwesens im Zaum gehalten wurden. Ob nicht diese Vortheile in privatrechtlicher und criminalrechtlicher Beziehung, welche besonders das römische Recht brachte, für den Verlust in staatsrechtlicher Beziehung manchen Ersatz gab, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Aber auch, dass alle Städte, Provinzen und Länder wieder Verfassungen erhielten, die ihnen, soweit es das allgemeine Staatsinteresse erlaubte, ein eigenthümliches Leben sicherten, dass im Allgemeinen überall mit möglichster Schonung des Altherkömmlichen und Nationalen verfahren wurde, dass an dem Vorbilde Griechenlands und Roms der politische Blick aller ihrer Unterthanen sich übte und erweiterte, kommt hier gewiss nicht wenig in Betracht. Abgesehen von Allem diesem endlich war es die Beweglichkeit und Rührigkeit der Abendländer selbst, die nach und nach selbst auch im Orient wieder ein Leben herbeiführten, welches, verglichen mit dem frühern, in der That wohl als ein innerlich erstarktes betrachtet werden darf.

9) Die für unsere Zwecke wichtigste Folge aber, welche die Eroberung des Orients durch die Griechen und dann durch die Römer nach sich zog, betraf den Stand der Bildung überhaupt. Indem nämlich so Europa, Afrika und Asien in nähere politische Verbindung traten, waren es besonders die drei Culturländer des Alterthums, Griechenland, Aegypten und Babylonien, nebst den dazwischen gelegenen Ländern, welche jetzt alsbald in eine sehr lebhafte geistige, sprachliche und wissenschaftlich-religiöse Beziehung zu einander traten und dann auch Rom nebst den übrigen Theilen des Occidents in diesen Verkekr mit hineinzogen. Dass hierbei Griechenland und die griechische Bildung vor Allen die Siegespalme davon trug, hatte seinen Grund zunächst wiederum in den politi-

schen Verhältnissen. Denn durch den siegreichen Zug Alexanders des Grossen, durch die von ihm angelegten Colonien, und die von seinen Nachfolgern gestiftete Ptolemäer- und Seleucidenherrschaft waren die Griechen die überall im Orient Gebietenden geworden. Daher verbreitete sich jetzt auch die griechische Sprache vornehmlich in Unterägypten sowie von da aus landeinwärts, und ebenso nach Phönicien, Palästina und Syrien bis zum Euphrat, ja stellenweise sogar bis zum Indus hin [1]). Nicht minder wusste, in nächster Verbindung hiermit, die gesammte formelle Geistesbildung der Griechen sich bei den Orientalen bald beliebt und ihnen dann immer unentbehrlicher zu machen. Auf der andern Seite aber wurden auch die Griechen nicht blos mit den Ländern und Völkern des Orientes, sondern, was bald noch viel wichtiger für sie werden sollte, auch mit den Traditionen des Orients und den darin enthaltenen Ideen näher bekannt. Dies aber übte auf ihre Wissenschaft einen zwiefachen Einfluss aus. Einmal nämlich bereicherte sie sich dadurch in ausserordentlichem Maasse; so namentlich, was Geographie, Ethnographie, Geschichte, Mathematik, Astronomie, Chronologie etc. betraf. Sodann erhielt sie dadurch, in freilich viel späterer Zeit, nämlich erst ungefähr ein halbes Jahrhundert vor dem Auftreten des Christenthums, eine Richtung auf *religionsphilosophische Ideen*, wie sie der Orient schon seit lange gehegt hatte — eine Richtung, die zwar dem hellenischen Geiste auch in früherer Zeit keineswegs ganz fremd gewesen war, — indem ja gerade die edelsten Griechen, ein Pythagoras, Platon und wenigstens in gelehrter Beziehung auch Aristoteles, sie bereits verfolgt hatten — die aber doch im Allgemeinen denselben weit weniger zugesagt hatte, als die fast entgegengesetzte Richtung auf die Welt der äussern Erscheinung und das Schöne in ihr. Man hat diesen wechselseitigen Einfluss des Orientes auf Griechenland und Griechenlands auf den Orient, wenigstens den ersteren, oft als etwas Missliches und Bedauernswerthes bezeichnen wollen. Das Christenthum jedoch kann dieses nicht: es verdankt, um hier nur Einiges zu nennen, der Verbreitung der griechischen Sprache im Orient die Abfassung seiner heiligen Bücher in dieser Sprache, sowie schon einige Jahrhunderte früher die griechische Uebersetzung des alten Testamentes;

1) Ueber die griechischen Colonien und die Verbreitung der griechischen Sprache im Orient sehe man die Beweisstellen in *Hug's* Einleitung, 4. Aufl. Stuttgart und Tübingen 1847. Bd. 2. S. 23 ff. Vgl. auch unten Buch II. §. 13, 6.

und es verdankt dem Interesse, womit die Griechen nach der völligen Abspannung ihrer eigenen Bestrebungen, gerade damals, als das Christenthum selbst in Palästina, gleichsam der Mitte des Orients, entstand, sich den religiösen Ideen des Orients zuwandten, nicht zum wenigsten seine schnelle Verbreitung. Ueberhaupt aber hält das Christenthum, weil es sich für *alle* Völker bestimmt sieht, das Nationelle nirgend, bei den Griechen so wenig wie bei den Juden, für das ausschliesslich zu preisende; es will auch ein Band der Nationen unter einander, deshalb, weil das Christliche zu seiner Unterlage das Allgemein-Menschliche hat. Und so ist es zwar nicht die Völkerverschmelzung, aber auch nicht die Völkerabsonderung, sondern die Völkereinheit, was das Christenthum will und was schon das Sprachwunder seines ersten Pfingstfestes [1]) symbolisch angedeutet hat. Auch in dieser Beziehung stand das Christenthum bereits bei seinem Ursprunge auf der Höhe seiner und aller Zeit, ebenso wie darin, dass es die Monarchie als göttlich gegründet erkannte. Und doch war die damalige Völkerverschmelzung von der idealen Völkereinheit, die es schliesslich wollte, nicht minder weit entfernt, als die römische Weltmonarchie jener Zeit vom christlichen Idealstaate!

10) Hatten so nun auch die Nationen aufgehört, ein in sich abgeschlossnes Leben zu führen: so war darum doch ihr besonderer Geist, ihre nationelle Anlage keineswegs etwa verwischt oder völlig machtlos geworden. Im Gegentheile, die ganze politische, geistige und religiöse Entwickelung der Menschheit hatte seit Jahrhunderten gleichsam nur das eine Ziel zu verfolgen geschienen, dass es zur Zeit, wo das Christenthum in die Welt trat, drei Völker gab, die in allen Beziehungen auf's tiefste von einander verschieden waren, aber doch in dieser Verschiedenheit sich einander ergänzten und jetzt nicht mehr neben, sondern in einander eine Aufgabe für die ganze Welt erfüllen sollten. Man kann sie desshalb Weltvölker nennen. Zu ihnen gehören natürlich vor allen die *Römer*, die Vertreter des *Staates*, welche damals ihre Macht über den ganzen Erdkreis hin verbreitet haben; sodann die *Griechen*, die Vertreter der *geistigen Bildung*, welche nicht blos den Orient sich unterworfen, sondern selbst auch ihre Besieger, die Römer, geistig überwunden haben; und fragt man endlich, in welchem Volke die dritte der weltbeherrschenden Mächte, die *Religion*, ihre eigenthüm-

1) Apg. 2, 4—11.

liche und das ganze Volk bezeichnende Darstellung gefunden und mit ihm zu jener Zeit über den ganzen Erdkreis sich verbreitet habe, so kann man, wie sich von selbst versteht, nur die *Juden* nennen. Dabei aber findet sich das Auffallende, dass alle diese Völker gerade nur, in wiefern sie Weltvölker sind und gleichsam für Andere leben, während jener Zeit ihre Stelle ganz einnehmen; wogegen ihre Privatgeschichte, wenn man so sagen darf, keineswegs eine erfreuliche ist, selbst auch in dem, was ihre besondere Aufgabe bildet. Auch hierin findet sich bestätigt, was wir als das Charakteristische jener ganzen Zeit ansehen möchten, dass nämlich jene Zeit eine *Opferzeit* ist, eine Zeit der Hingabe des Einzelnen für das Allgemeine, welche äusserlich überall nur Tod und Untergang zeigt, und worin doch eine solche Kraft des Lebens liegt, dass dadurch die ganze Entwickelung der Zukunft, ihre Auferstehung und ihr Leben bedingt ist. Namentlich ist Alles, so unter andern auch die Weltmacht jedes der drei Völker in seinem Kreise, ganz wie gemacht gewesen, um dem Christenthum, welches an jede derselben sich anlehnte und z. B. in den Synagogen der Juden zuerst predigte, der griechischen Sprache für seine Schriften sich bediente und in Rom dicht beim kaiserlichen Palast schon sehr frühzeitig seinen Sitz aufschlug, sogleich bei seinem ersten Auftreten seine welthistorische Bedeutung zu sichern. Man kann dieses, wenn man will, als eine kluge Benutzung der Umstände ansehen; man kann aber auch — und das ist die christliche Auffassungsweise! — eine höhere Anlage der Geschichte selbst für das Christenthum und dessen Zwecke darin erblicken.

§. 2.

Die Bildungszustände.

1) Die literarische Thätigkeit, an der sich vermöge der durchgreifenden Correspondenz von Gedanken, Wort und Schrift immer noch am besten und sichersten die Bildung einer Zeit ermessen lässt, hatte in unserer Periode bei den Griechen, ebenso wie bei den Juden, zu ihrem Grundcharakter keineswegs mehr die geniale Productivität, welche die klassische Zeit jener und die prophetische dieser ausgezeichnet hatte. Vielmehr war ihr Grundcharakter jetzt die Reproductivität, d. h. die gelehrte Sammlung des gewonnenen literarischen Materials, dessen kritische Sichtung nebst weiterer Verarbeitung, und dessen durch Lehre bewirkte Verbreitung auch unter solche Kreise, die bis dahin der höhern geistigen Bildung noch

ermangelt hatten. In gewissem Sinne gilt dieses selbst auch von der römischen Literatur, die zwar damals ihre klassische Zeit hatte, doch aber ihrem Grundstocke nach kaum etwas Anderes, als ein Nachwuchs der griechischen, insbesondere der alexandrinischen Literatur war. Damit stimmt es, dass sie in ihrem ganzen Auftreten sich mehr als ein künstliches, denn als ein natürliches Erzeugniss des schaffenden Geistes erwies. So thut man wohl nicht Unrecht, wenn man den Bildungscharakter dieser Zeit im Allgemeinen als einen vorherrschend *philologischen* bezeichnet, das Wort Philologie hier im weitesten Sinn, nämlich als Gegensatz zur ursprünglichen Geistesschöpfung oder als methodische Aufnahme und Wiederhervorbringung des von *andern* menschlichen Geistern bereits Hervorgebrachten gefasst. Denn wenn man von einigen mehr untergeordneten Erscheinungen in der Literatur, welche dieser Zeit in der That eigenthümlich sind, z. B. der bukolischen Poesie bei den Griechen, der satirischen bei den Römern, der neuen Komödie u. s. w. und wenn man ebenso von den allerdings sehr grossen Fortschritten, welche damals die mathematischen und physikalischen Wissenschaften in Alexandrien und anderswo gemacht haben, absieht: so wird man gewiss das Hauptsächlichste, was die Literatur jener Zeit bestimmt hat, als seiner Natur nach selbst im engeren Sinne philologisch zu bezeichnen nicht umhin können. Dahin gehört unter Anderem die Errichtung der grossen Bibliotheken zu Alexandrien, Pergamum, Rom etc. und der Werth, der hierauf von den Fürsten und von den Männern der Wissenschaft seit Aristoteles Zeiten gelegt wird; desgleichen die kritisch-exegetische Behandlung der alten Klassiker, insbesondere Homer's, und die Aufstellung des klassischen Kanons zu Alexandrien (zwischen 264—154 v. Chr.), ferner die zahlreichen Grammatiker und Rhetorenschulen in allen Städten der gebildeten Welt nebst der Forderung der encyclischen Bildung für alle Freigeborne, und nicht minder die Bedeutung der Hochschulen zu Athen, Alexandrien, Rhodus, Tarsus etc. als Anstalten theils zur Erhaltung bestimmter philosophischer Systeme, theils zur Vorbereitung der vornehmeren Jugend für Staatsämter; endlich die Gelehrsamkeit selbst der Dichter in Alexandrien und Rom und die Hochschätzung, welche überhaupt der Gelehrsamkeit gezollt wird, die Ausbreitung und Wichtigkeit des Buchhandels u. s. w. — Was hier zunächst als Erscheinungen in der griechisch-römischen Welt namhaft gemacht worden, trifft, wie schon erwähnt, merkwürdiger Weise mit ganz analogen Erscheinungen bei den Ju-

den um eben diese Zeit oder schon etwas früher zusammen. Zwar haben dieselben eine sehr markirt theologische Färbung; in der That aber können sie recht wohl auch philologisch genannt werden. Denn auch hier wird von der Errichtung einer Tempelbibliothek, von einer Sammlung der heiligen Bücher und von der Begründung sogar eines doppelten, eines hebräischen und griechischen Kanons derselben (um 478—330 und 280—100 v. Chr.), von Schriftgelehrten, Synagogen, Synedrien, rabbinisch-gelehrter Zusammenstellung der Ueberlieferungen und Satzungen u. s. w. gesprochen. Ein solches Zusammentreffen ganz derselben Erscheinungen in zwei so diametral entgegengesetzten Bildungskreisen, wie der jüdische und der griechisch-römische, in derselben Zeit ist gewiss ein sprechender Beweis für den philologischen Charakter dieser letzteren! — Wenn nun aber doch die neuere Philologie bei der Betrachtung eben dieser Periode des klassischen Alterthums ein nicht verhehltes tiefes Missbehagen empfindet, so ist ihr darin zwar beizustimmen, dass Urbild und Nachbild, Production und Reproduction keineswegs gleichen Werth haben. Aber dennoch kann dem uns hier entgegentretenden Nachbilde ein sehr grosser und bedeutender Werth gewiss nicht abgesprochen werden. Unstatthaft nämlich ist Solches schon desshalb, weil es die durch die ganze Welt hin sich ausbreitende Frucht eines edeln Samenkornes gewesen ist; diese aber kann die Philologie nicht verachten, ohne sogar sich selbst zu nahe zu treten. Dabei sehen wir noch ganz davon ab, dass dieser im Allgemeinen allerdings nicht-genialen Zeit doch zugleich das Göttlich-genialste, was es gibt, das Entstehen des Christenthums, angehört, dessen schnelles Emporkommen selbst nicht gerade zum Wenigsten auch durch diesen seinen Gegensatz zum vorgefundenen nicht mehr genialen Alten bedingt gewesen ist.

2) Die Wirksamkeit der Literatur war es vor Allem, was damals wie immer, wo es eine Literatur gab, den Unterschied der gebildeten Stände von den ungebildeten ausmachte. Diejenigen, welche lasen, und hier also insbesondere, welche die griechischen, später auch die römischen Klassiker lasen oder in ihrer Jugend gelesen hatten — und dieser Forderung konnte sich bald kein Freier mehr entziehen, ja auch Sklaven konnten dadurch sich Freilassung erwerben! — gehörten zur Klasse der *Gebildeten;* die Uebrigen machten die Masse des *Volkes* aus. — Was nun zunächst das Letztere betraf, so kümmerte sich im Alterthum um dessen Erziehung der Staat bekanntlich nicht. Von öffentlichen Volksschulen, worin auch

nur das für's Leben Nöthigste gelehrt worden wäre, finden wir hier nirgend eine Spur; vielmehr wurde Alles dieses dem Hause und dem freien Ermessen jedes Einzelnen überlassen. Aber auch Männer oder Genossenschaften, die sich aus eigenem Antriebe mit dem Volksunterrichte als solchem befasst hätten, suchen wir vergebens; geschah etwas dergleichen, so geschah es für Solche, die den Unterricht bezahlten und Höheres selbstthätig erstrebten. Auch das Priesterthum der seitherigen Welt sah sich in keiner Weise veranlasst, für den Volksunterricht irgend Etwas zu thun. Wo die Religion nämlich ausschliesslich Sache der Natur und des natürlichen Dranges des Menschen zum Jenseitigen ist, da scheint auch die Belehrung darüber von vorn herein unnöthig; vielmehr wird erwartet, dass jener Drang den Menschen von selbst schon antreiben wird, sich gelegentlich den nöthigen Aufschluss zu verschaffen. Desshalb überlässt man es unter solchen Umständen lediglich dem Zufalle und dem eigenen Bemühen des Menschen, sich darum zu bekümmern, wie wahr und richtig, wie vollständig und befriedigend dieser Aufschluss ausfallen werde. Dennoch aber liegt dem gesammten Tempelcult wie überhaupt der religiösen Festlichkeit im Heidenthum eine mythische Voraussetzung theils dogmatischer, theils geschichtlicher Art zu Grunde; die geheiligten Personen, Orte, Zeiten und Handlungen haben zum Zweck, dieselbe dem Volke zum Bewusstsein und in Erinnerung zu bringen. In so fern hat auch hier allerdings die Religion eine wenigstens thatsächliche Belehrung und Erziehung des Volkes stets ausgeübt. Dazu kam das seiner Natur nach stationäre Wesen des Tempelcultus, indem dieser unberührt von den herrschenden Theorien der Zeit Jahr aus Jahr ein sich wiederholte; ferner der enge Zusammenhang des Religiösen mit dem Politischen; endlich die Wechselwirkung, welche zwischen dem traditionellen Volksglauben und der Sitte stattfand. Alles dieses musste bewirken, dass gerade im niedern Volke das Heidenthum nicht blos als allgemeine Gesinnung, sondern auch als positive Religion am festesten wurzelte und am spätesten ausgerottet werden konnte. Seine ziemlich unveränderte Erhaltung in diesem Sinne, d. h. eben freilich nur als Tempelcult und Volksreligion, während des ganzen Zeitalters der Religionswende und noch lange darüber hinaus in Aegypten, Syrien, Kleinasien, Griechenland, Rom, Afrika etc. bezeugen uns insbesondere Varro der Reatiner in den besonders von Augustinus uns aufbewahrten Bruchstücken seiner Antiquitates rerum humanarum et divinarum, ferner

Dionysius, die Schriftsteller des neuen Testamentes, Plutarch, Pausanias, Clemens von Alexandrien, Augustinus u. m. A. — Dennoch war längst schon vor dem Eintritte des Christenthums gar Vieles geschehen, wodurch selbst auch das niedere Volk von seiner angestammten Religion in hohem Maase abwendig gemacht werden musste. Einen Hauptgrund hiervon bildete die grosse Völkermischung, die für das Zeitalter der Religionswende so charakteristisch ist. Bald waren es zahllose Heeresmassen, die unter Anführung von griechischen und römischen Feldherrn von Europa nach Asien herüberzogen, bald grosse Schaaren von Kriegsgefangenen, die von einem Lande in's Andere, ja auch, z. B. nach dem syrischen Feldzuge des Pompejus, nach dem Cäsars u. s. w., von einem Welttheile in den Andern versetzt wurden, bald endlich die Gründung von Colonieen, von denen die griechischen besonders im Süden und Osten von Griechenland, d. h. in Aegypten, Syrien und dem tieferen Asien, die römischen besonders im Norden und Westen von Italien angelegt wurden. Durch Alles dieses wurde jene Völkermischung selbst auch gewaltsam herbeigeführt. Wohl noch mehr aber trug hierzu die grosse Leichtigkeit bei, womit man jetzt in den grossen Reichen beliebig, sei es um des Handels oder anderer Gründe wegen, seinen Wohnsitz ändern konnte. Wenn in Folge aller dieser Begebenheiten und Umstände zahlreiche Uebersiedelungen namentlich des niederen Volkes stattfanden, so konnte in dem religiösen Glauben desselben eine grosse Verwirrung nicht ausbleiben, da die heidnischen Culte überaus mannichfaltig, fast durchweg local, und dennoch scheinbar oder wirklich einander oft sehr ähnlich waren und man nun bald dem einen, bald dem andern, bald allen, bald keinem sich anzuschliessen versucht sein musste. Aber auch die Culte selbst wurden theils aus religiösen, theils aus politischen Gründen häufig verpflanzt oder sonstig vermehrt oder verändert. Beispielsweise erinnern wir hier nur an ganz Bekanntes, welches zunächst aus religiösem Interesse in dieser Art zu Rom geschah, an die Aufnahme der Kybele und ihrer Galli (204 v. Chr.) [1], der bacchischen Orgien (wieder verboten 136) [2], der ägyptischen Isis- und Osirismysterien [3], gleichwie der chaldäischen Magie [4]) (etwa seit Sulla 80 v. Chr.) u. s. w. Die grosse Anerkennung, welche mehr oder minder alle diese höchst eigenthümlichen, zum Theile

1) Liv. 29, 10, 14. 2) Liv. 39, 13. 3) Plut. de Iside et Osiride. Diod. Sic. 1, 10. Apul. Met. 11, 21 sqq. ibid. 111, 5 sqq. cf. Bötticher Sab. I. S. 233 ff. 4) Cic. de Div. 1, 1; 2, 42. Plut. Mar. 42. Sulla 37. Tac. Ann. 2. 27 pass.

wildphantastischen, zum Theile unsittlichen Culte bei dem römischen Volke fanden, können als Beweis dienen, wie wenig mehr das Alte genügte und wie sehr damals der Reiz des Excentrischen nicht nur in der Vergnügungssucht, sondern auch auf dem religiösen Gebiete zu herrschen begann. Das gerade Gegentheil hiervon waren die politischen Culte, die theils in der Vergötterung politischer Machthaber vor oder nach ihrem Tode (Alexander der Grosse, Demetrius Poliorketes, Ptolemäus, Antiochus Deus, Cäsar, Augustus, Herodes, Caligula etc.)[1], theils in sonstigem Missbrauch des Religiösen für politische Zwecke (Pantheon etc.) bestanden und auf das gemeine Volk durch das sichtlich mit dem Heiligen getriebene Spiel nur die Wirkung haben konnten, es der Religion in ihrer bisherigen Form abwendig zu machen, die Tempel zu leeren, die Priester zu verachten, den Orakeln und ähnlichen älteren Instituten ihr Ansehen zu nehmen, und jeder guten wie schlimmen Meinung, dem Glauben wie dem Aberglauben und dem Unglauben bei der grossen Masse Thür und Thor zu öffnen[2]).

3) Mehr aber als alles Andere musste zur Untergrabung der Religion bei dem Volke der offen zur Schau getragene Unglaube beitragen, dem sich die Vornehmen überhaupt, selbst die Priester und Auguren nicht ausgenommen, und dann in immer grösseren Kreisen sämmtliche durch die Literatur Gebildete ergaben. Dieser Unglaube sprach sich negativ als Verachtung der Religion, positiv als Empfehlung der Philosophie aus. Wie weit es in der Verwerfung alles Höheren schon zu Sokrates Zeit die Sophistik getrieben hatte, ist bekannt[3]). Aber damit darf nicht Alles, was die Philosophie gegen den Volksglauben im Heidenthum bis auf den Anfang unserer Periode hinab gethan hat[4]), auf eine Stufe gestellt, noch auch darf überhaupt der Kampf der Philosophie gegen den Volksglauben, wo dieser heidnisch war, mit späteren Erscheinungen solcher Art, wo das Christenthum Volksglaube war, für identisch gehalten werden. Um dieses zu erkennen, müsste tiefer auf die Natur des Heidenthums als Religion eingegangen und dessen Relativität, rücksichtlich Irrthümlichkeit, gegenüber der absoluten Wahrheit des Christenthums gezeigt werden. Da sich aber gerade

1) Suet. Tib. 58. Senec. de benef. 3, 26. Philostr. Vit. Apollon. 1, 15. cf. Cic. de nat. Deor. 3, 17. 2) Cic. de Div. 1, 19. de nat. Deor. 2, 3. Strab. p. 813. Plut. de orac. def. c. 5, 44. Prop. Eleg. 2, 5 (6), 35 sqq. Tac. Ann. 14, 50 etc. etc. 3) Xenoph. Mem. Socr. 4, 3. 13. 4) Cf. Cic. de nat. Deor. 1, 10—15.

in der Zeit, wovon wir hier handeln, das *Bewusstsein der Gebildeten* von der traditionellen Religion dem Prinzipe nach ab- und der philosophischen Forschung zugewandt hatte: so müssen wir uns hier mit einer kurzen Uebersicht der hauptsächlichsten Religionsformen des Heidenthumes begnügen, welche theils der damaligen Denkweise vorausgegangen und abgestorben waren, theils aber auch jetzt noch derselben entweder als Priesterreligion, die im Cultus sich aussprach, oder aber als religiöse Ansicht der untern Volksschichten thatsächlich zu Grunde lag.

4) Gehen wir nämlich auf die *Urzeit* des Heidenthums zurück, so scheinen sich damals die vielleicht innerlichsten und höchsten Ideen jedenfalls der äusserlichsten und tiefsten Formen zu ihrer *symbolischen* Einkleidung bedient zu haben; und diese Symbole zu deuten, war die Aufgabe der Priesterwissenschaft. Im weiteren *Verfolge* sodann hoben sich zwar die Formen, dagegen stiegen die Ideen nicht, ja sie wurden sogar mehr und mehr unerkennbar und verwirrt. Die nothwendige Folge hiervon war, dass die gebildetere Welt jetzt mehr und mehr der Religion entwuchs. — Was nun das Einzelne betrifft, so ist, so viel uns bekannt, die älteste Form des Heidenthums in *Aegypten* aufgetreten. Hier ist der *Erd- und Thierdienst* das äusserlich Vorherrschende; aber die erst seit Kurzem (1819 oder 1822) begonnene Deutung der Hieroglyphen [1]) scheint ein umfassendes *spekulatives Natursystem* als Lehre der dortigen Priester zu ergeben, das wohl noch mehr als blosser Materialismus war. Die Bekanntschaft, welche die Griechen seit Alexanders Zeiten in Aegypten selbst mit diesem Systeme machten, die Verbreitung der Isis- und Osirismysterien in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten u. s. w. blieb, wie wir später genauer sehen werden, nicht ohne Einfluss auf die Denkweise der damaligen gebildeten Welt. — Die zweite Form des Heidenthumes scheint dann die *babylonische* in Verbindung mit der *arischen* oder indisch-persischen gewesen zu sein, welche ihrer Grundbestimmung nach ein *Licht- und Sternendienst*, zugleich auf den Gegensatz des Lichtes, die Finsterniss, als eine gleichfalls im Universum herrschende und im Kampfe mit dem Lichte begriffene Macht hinwies und ebenso den Gegensatz des Geistes und der Materie, wie in der moralischen Welt den des Guten und Bösen wenigstens in ihrer edlern Gestalt mit Bestimmtheit hervorhob, und so allerdings nicht monistisch,

1) *Joh. L. Saalschütz*, die Hieroglyphen-Entzifferung, Königsberg 1851. *Röth*, die Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Mannheim 1847.

wie die ägyptische, wohl aber dualistisch und dies sogar bis zum Extrem war. Für einen der jüngsten Wiederhersteller dieser Religion in Persien wird Zoroaster (690—605 v. Chr.) gehalten, dessen Reformation sich die persischen Könige anschlossen und dieselbe nach Vorderasien zu verbreiten suchten. Der andere Hauptsitz dieser Licht- und Sternenreligion, gepflegt von Magiern, oder wie sie hier meist hiessen, Chaldäern, war Babylon, die Erfinderin und Pflegerin der Astrologie, worin jene Religion einen mehr naturalistisch-fatalistischen Charakter angenommen hatte. Besonders von diesem Orte aus und unter diesem Charakter verbreitete sich die Magie seit Alexander dem Grossen auch unter den Griechen und in der Folge noch weit mehr unter den Römern; und etwas Aehnliches fand auch in Betreff der persischen Magie statt. Daher muss ebenfalls diese Religionsansicht später noch genauer von uns berücksichtigt werden. — Zwischen dieser und der ägyptischen Religionsansicht stand als rohes Gemisch in der Mitte die *syrisch-phönizische*, die jedoch schon während der Perserherrschaft (540—330) im Allgemeinen dem Parsismus weichen musste. Dies wohl ist auch der Grund, dass seitdem die *Menschenopfer*, welche dieselbe vorzugsweise bezeichneten, wenigstens in Vorderasien verschwanden [1]. — Die dritte Form des Heidenthums erblicken wir in der *griechischen*, deren Wesen darin besteht, dass, nachdem die alten Götter (ägyptischen und arischen Ursprungs) vielleicht nach schweren Kämpfen in Griechenland und Italien den neuen Göttern (dem Zeusdienst) hatten weichen müssen, nun die Religion sich bereits bis zur Form des *Menschlichen* erhob, aber freilich, wie Paulus [2]) treffend sagt, nur bis zur Vergötterung der *εἰκῶν φθαρτοῦ ἀνθρώπου,* nicht dagegen bis zur Anbetung des reinen, heiligen *Gottmenschen,* worin das Wesen des Christenthums liegt. Eben dadurch aber und weil es hier keine Priester gab, welche die Religion anders als *rituell* behandelt hätten, war es möglich und in

1) Nach Tert. Apol. c. 9. bestand die Sitte der Menschenopfer in (dem phönizischen) Afrika usque ad proconsulatum Tiberii (?) — teste militia patriae nostrae (d. h. patre meo milite) — also wohl bis in's zweite Jahrhundert nach Christus! Freilich erwähnt Herodot 7, 114 noch eine Art Menschenopfer bei den Persern; allein solche kamen ja auch bei den Griechen und Römern der ältesten Zeit vor. Dagegen war es *magischer* Grundsatz, «im Feuer dürften keine Menschen begraben werden;» dieser Grundsatz war besonders gegen die Menschenopfer gerichtet. Dass letztere in Vorderasien erst von Alexander und seinen Nachfolgern abgeschafft seien, wird uns nirgend berichtet; auch finden wir schon zur Zeit der persischen Herrschaft keinen Kampf der Juden mehr dagegen. 2) Röm. 1, 23.

der Natur der Sache selbst gegründet, dass sich jetzt die *Poesie* des Glaubens bemächtigte, oder, wie schon die Alten bemerkten, Homer und Hesiod es waren, die den Griechen ihre Götter gaben. Dies verlieh zwar dem griechischen Götterwesen eine reizende Aussenseite, brachte aber in den tieferen Inhalt desselben ein so buntes, fabelhaftes Spiel, dass sich jeder Ernste davon zurückzog, und schon die ältesten Pilosophen genöthigt waren, auf eine bessere Lösung jener schwierigen Räthsel zu sinnen, welche die Welt der Erscheinungen dem nachdenkenden Geiste aufgibt. Indessen zu etwas Festem, dem religiösen Bedürfnisse wirklich Entsprechenden brachten namentlich die ältern Naturphilosophen es nicht. Um dieses zu erreichen, war es vor Allem nöthig, sich zu dem Stamme zurückzuwenden, aus welchem auch die griechische Religion erwachsen war, nämlich nach Aegypten und dem Oriente; dann aber zugleich selbstthätig mit dem hellenischen Geiste, d. h. mit Festhaltung des dem griechischen Volke eigenthümlichen Bildungscharakters, sich in jene altüberlieferten religiösen Ideen zu vertiefen und so ihnen die ganze philosophische Weiterbildung zukommen zu lassen, deren sie an sich nur immer fähig waren. Die Thatsache hat bewiesen, dass dieses Bemühen der bessern griechischen Philosophie nicht umsonst gewesen ist; ja dass die religiösen Grundgedanken des Alterthums, so verarbeitet, nur noch Weniges bedurften, um selbst mit dem Christenthum verträglich zu sein. Das Verdienst, dieses zuerst unternommen zu haben, gebührt ohne Zweifel dem Pythagoras (st. um 500 v. Chr.); zur Höhe der Ideen selbst erhob sich dann Platon (438—348), und eine durchgeführte Verarbeitung der platonischen Grundansicht mit dem Gesammtmateriale hellenischer Wissenschaft lieferte Aristoteles (384—322). Mit diesen drei grössten Philosophen hielten die drei grössten Dichter der Griechen, Pindar, Aeschylus und Sophokles, etwa gleichen Schritt — sie alle sind, zwar nicht der Zeit, auch nicht dem unmittelbaren Ausdrucke, wohl aber ihrem Geiste und ihrer Gesinnung nach als die nächsten Vorläufer des Christenthums in der heidnischen Welt zu betrachten, und man kann sie darum auch recht wohl mit den Propheten in der jüdischen Welt vergleichen. Allerdings haben sie den Naturalismus des Heidenthums nicht ganz zu überwinden vermocht; aber in gleichem Maasse haben auch die israelitisch-jüdischen Propheten noch mehr oder minder den Spiritualismus des Judenthums festgehalten. Beides lässt sich als eine Art Nothwendigkeit betrachten, weil die Zeit, von der Halbheit zur Fülle

überzugehen, noch nicht gekommen, weil das Wort noch nicht Fleisch geworden war! Dass aber dennoch die Einen wie die Andern nicht weit vom Reiche Gottes waren, wird jeder Verständige zugeben.

5) Nach der Zeit dieser Geistesheroen des Alterthumes sehen wir, wie im Judenthum, so auch im Heidenthum einen Verfall eintreten, der unbeschadet des Fortschrittes, welchen die Menschheit auch so im Grossen und Ganzen machte, doch die Einzelnen nöthigte, gleichsam vom Anfang an neu zu beginnen. Erst jetzt nämlich, wo die Menschheit in die Periode der Religionswende eintrat, sollte, wie das Judenthum, so auch das Heidenthum sich vor Allem Andern in seinem tiefsten Prinzip erfassen, dadurch zur vollsten Anerkenntniss seiner Mangelhaftigkeit und blossen Relativität geführt werden, und nach Zurücklegung aller Stadien, die jenes Prinzip durchlaufen kann, sich endlich zur Fülle und Absolutheit des Christenthums selbst erheben. Das Heidenthum hat bekanntlich auch dieses Letzte gethan; das Judenthum aber ist in seinem grössern Theile damit noch zurückgeblieben. — Das Prinzip des Heidenthums nun ist, wie schon früher bemerkt und jetzt sich erst recht erkennen lässt, der Begriff der *Gott-Natur* oder der Glaube, dass die Natur unmittelbar in sich das göttliche Wesen und alle Wahrheit enthalte. Dies sucht daher 1) die *epikureische* Lehre, in welcher wir die eigentliche Spitze des Heidenthums zu erblicken haben, auf dem Standpunkte der Unmittelbarkeit darzuthun, wird aber darin 2) von der *stoischen* Lehre widerlegt, welche ihrerseits auf dem Standpunkte der Abstraktion dieselbe Behauptung wiederholt. Beide endlich werden 3) von der *skeptischen* Lehre, die ihren vollendetern Ausbau erst in der spätern Academie erhält, des Irrthums überführt, indem dieselbe nachweist, dass weder auf dem Standpunkte der Unmittelbarkeit noch auf dem der Abstraktion die Wahrheit vom Menschen erreicht werden kann. Dies bahnt den Weg dazu, als Vermittlung des Wahren die Offenbarung zu betrachten; damit aber hebt das Heidenthum sich selbst auf, wenngleich noch eine Zwischenstufe von da bis zum Christenthum zu durchlaufen ist, welche erst beim gemischten Lehrkreis vollständig gewürdigt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Der epikureische Lehrbegriff.

§. 3.

Geschichtliche Vorerinnerungen.

1) Die Lehre Epikurs ist ihren allgemeinsten Grundzügen nach oder als Behauptung, dass die einzige Quelle unserer Wahrheitserkenntniss die sinnliche Erfahrung, das allein Seiende die Welt materieller Atome, und das ausschliesslich vom Menschen zu Erstreebnde das Vergnügen sei, eine von Epikur weder erfundene, noch mit dem Untergange seines Systemes aufhörende. Vielmehr ist diese Lehre eine schon sehr alte, gleichwie sie eine noch sehr neue ist und sich wenigstens für eine sehr neue stets ausgegeben hat. Dies thut sie bekanntlich noch heutzutage, trotzdem dass sie im Ganzen sich allezeit gleich geblieben ist und ihrem Wesen nach eine eigentliche Fortbildung und weitere Durchführung gar nicht zulässt. Nach der Angabe des Stoikers Posidonius bei Sextus Empirikus [1]) soll der Phönizier *Moschus* (Mochus, Ochus) der Erfinder der Atomenlehre gewesen sein. Jedenfalls passt Alles, was wir von der Geistesrichtung der Phönizier auf das rein Materielle, ihrem Bestreben, sich durch Handel Reichthümer zu erwerben, ihren rohen religiösen Vorstellungen und Gebräuchen, ihrem luxuriösen Leben, ihrer Verachtung aller Wissenschaft, ausser in wiefern sie nützlich ist (als Mathematik, Schifffahrtskunde, Färberei, Acker- und Gartenbaukunst etc.) gar wohl zur Erfindung einer solchen Theorie. Doch wissen wir von der Zeit, ja auch nur von der Existenz jenes Moschus nichts Sicheres. Er soll, wie sein ebenfalls nur angeblicher Landsmann und Geistesverwandter Sanchuniathon, ein Historiker gewesen sein. — In Griechenland bekannten sich dann, wie man weiss, zuerst *Leucipp* und *Demokrit* (jener um

1) Sext. Emp. adv. Math. 9. p. 363.

500, dieser um 490 oder 470 v. Chr. Geb.) zur Atomenlehre, und insbesondere hat der Letztere dieselbe schon so ausgebildet, dass dem Epikur darin kaum noch Etwas zu thun übrig blieb. Auch die Erkenntnisslehre und die Ethik Demokrits, als deren Hauptzweck er die *εὐθυμία* oder das Wohlgemuthsein betrachtete, ist im Wesentlichen schon dieselbe mit der später von Epikur aufgestellten. Diese ethische Frage über das Vergnügen als Lebenszweck ward dann in der nachsokratischen Zeit von der Cyrenäischen Schule, besonders von deren Stifter *Aristipp dem Aelteren* und dessen Enkel *Aristipp dem Jüngeren*, zum alleinigen Gegenstande näherer Untersuchungen gemacht, zu einem förmlichen Hedonismus verarbeitet, und darin namentlich die Behauptung aufgestellt, dass nicht das allgemeine Vergnügen oder die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*), sondern vielmehr der unmittelbare Genuss (*ἡδονὴ ἐν κινήσει*) das Höchste sei; auch dass hierbei mehr noch der Leib, als die Seele berücksichtigt werden müsse. Diese, ohne Zweifel näher liegenden, wenngleich gedankenloseren und der Sittlichkeit nachtheiligeren Behauptungen verwarf, wie wir sehen werden, Epikur, indem er sie umkehrte. Zugleich zeigte er sich dadurch, dass er in sein System nicht blos die Ethik, sondern auch die Physik und die Kanonik mit aufnahm, als der offenbar Wissenschaftlichere.

2) Dass *Epikur*, unter freilich nicht eingestandener Benutzung seiner Vorgänger seine Ansicht in solcher Weise systematisch und zwar in einer sehr grossen Reihe leichthingeworfener und leichtfasslicher Schriften durchgeführt hat, — und dass er ihr ausserdem durch die Stiftung einer unter sich engverbundenen Schule, welche wie keine Andere den Lehren ihres Meisters Jahrhunderte lang treu geblieben ist, einen thatsächlichen Bestand gegeben hat: dies ist zwar einer der Gründe gewesen, die seinem Unternehmen in der Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit eine nicht geringe Bedeutung verliehen haben. Der Hauptgrund hiervon indess liegt in dem durchaus Zeitgemässen seiner Bestrebungen, oder darin, dass die Griechen und demnächst die Römer, bei welchen seine Lehren in weiten Kreisen einen lange nachhaltenden Anklang fanden, zu jener Zeit sich nicht nur des ererbten religiösen Bewusstseins, sondern auch fast aller edleren geistigen und politischen Bestrebungen zu begeben angefangen hatten, um sich von nun an einem Materialismus in die Arme zu werfen, der nur noch im Sinnlichen und dem ihm Entsprechenden Befriedigung zu erhalten hoffte. Die Uebersetzung dieses Lebens der grossen Masse damali-

ger Zeit in ein Gedankensystem oder einen Begriff, sofern das an sich Begrifflose und Begriffwidrige sich irgendwie begrifflich fassen lässt, ferner die möglichst gute Begründung dieses Lebens, damit aber auch der beste Beweis seiner Grundlosigkeit und völligen Unhaltbarkeit — dieses ist es, was dem epikureischen Lehrbegriff vor Allem seinen Werth und seine Bedeutung gibt. Wie sehr aber derselbe mit seiner Negativität gegen das Höhere der herrschenden Richtung jener Zeit entsprach, dürfte unter Anderm ganz besonders eine mit ihm analoge Erscheinung zeigen, die zwar nicht die Bedeutung eines von einer ausgebreiteten philosophischen Schule befolgten Lehrbegriffes gehabt hat, die aber doch als einzelne Schrift ein nicht minder treffender Ausdruck gewesen ist, welchen sich jene negative Zeitrichtung gegen ein freilich falsches Positives gegeben hat. Darum hat sie auch bei einer grossen Menge der Halbgebildeten in jener Zeit einen ähnlichen Anklang gefunden, wie der Epikureismus. Es war dies die « heilige Geschichte » (ἱερὰ ἀναγραφή) des cyrenäischen Philosophen *Euhemĕrus* aus Messene, Tegea oder Kos, der um 315 vor Chr. am Hofe des macedonischen Königs Kassander lebte und in jener Schrift geschichtlich zu erweisen suchte, was Epikur bald nachher philosophisch darzuthun bestrebt war — dass alle Religion wie alles Höhere Fabel und Mythus sei [1]. Er war, von seinem Könige auf Entdeckungsreisen ausgesandt, um Arabien herumgeschifft und bis nach Indien gekommen. Dort aber, auf einer Insel Panchaia, wollte er Inschriften aus uralter Zeit gefunden haben, welche erweisen sollten, dass Zeus, der Nachfolger des Kronos auf Kreta, ein grosser Eroberer gewesen sei, der sich alle Völker unterworfen habe und nach seinem Tode zu einem Gott erhoben worden sei. Auf ähnliche Weise suchte er dann auch in seinem fünf Bücher umfassenden Werke alle übrigen Mythen historisch zu erklären und jedes Wunderbare in ihnen für poetische Einkleidung auszugeben. Es bedarf wohl keiner Erwähnung, dass diese beim Heidenthum gar nicht schwierige, in ihren Grundgedanken jedoch auch so höchst fade Umsetzung von Mythus in Geschichte zunächst nichts Anderes war, als der naturgemässe Rückschlag der Umsetzung von Geschichte in Mythus, welche Alexander der Grosse mit seiner Adoption durch Jupiter Ammon begonnen und seine

1) Man vgl. über ihn *Böttiger's* Kunstmythologie S. 187 fl. und *J. v. Gerlach's* Historische Studien, Hamburg 1841. S. 137—154. Desgl. *L. Krahner's* Grundlinien zur Geschichte der Römischen Staatsreligion. Programm. Halle 1837.

Geschichtschreiber durch ihre fabelhafte Darstellung seines Zuges nach Indien u. s. w. fortgesetzt hatten. Allein das grosse Aufsehen, welches die Schrift erregte, ihre Widerlegung durch mehrere der gelehrtesten Alterthumsforscher, z. B. Eratosthenes, Polybius, Strabon, ihre historische Benutzung durch Andere, z. B. Diodorus Siculus, die versificirte Uebersetzung, welche Ennius davon lieferte, die Beachtung, deren Cicero und Varro, Plutarch u. A. sie würdigten, und mehr noch der polemische Gebrauch, den die Kirchenväter davon machten [1]) — Alles dieses zeigt, dass ihr Verfasser allerdings eine wunde Stelle getroffen hatte und der Leichtsinn seiner Zeitgenossen gross genug war, um auch ein System, wie das Epikur's, begierig aufzugreifen.

3) Von Epikur's Lebensverhältnissen soll hier nur erwähnt werden, dass sein Vater *Neokles* ein armer athenischer Schulmeister, der sich auf der Insel Samos Colonistenland zutheilen liess, und seine Mutter *Chärestrata* eine Hexe war, die sich nach damaliger Sitte durch Zaubereien einigen Nebenverdienst zu erwerben suchte [2]). Epikur wurde Olymp. 109, 3 oder 342 v. Chr. wahrscheinlich in Samos geboren, las als Knabe von zwölf Jahren mit seinem Lehrer den Hesiod, dessen Schilderung des Chaos ihm den ersten Anstoss zu seiner Philosophie gegeben haben soll. Später kam er nach Athen, wo damals der Akademiker Xenokrates und der Peripatetiker Theophrast lehrten; er dürfte diese aber wohl kaum gehört haben, da er sich selbst einen Autodidakten nannte und sämmtliche Alte darin übereinstimmen, dass er in seiner wissenschaftlichen Bildung es nicht weit gebracht habe. Doch scheint er unter der Anleitung des Nausiphanes die Schriften Demokrits gelesen zu haben. Dann lehrte er zuerst fünf Jahre hindurch zu Mitylene und Lampsakus in Kleinasien, worauf er, etwa sechs und dreissig Jahre alt, Ol. 118, 4 (304 v. Chr.) nach Athen zurückkekrte und hier alsbald mit seiner eigenthümlichen Lebensansicht öffentlich auftrat. Er kaufte sich einen Garten, versammelte hier seine Schüler und Freunde um sich, und führte dann im vertrauten Kreise derselben mehr denn dreissig Jahre hindurch ein von allen Staatsangelegenheiten sich fernhaltendes, blos dem Genusse im Sinne seiner Philosophie gewidmetes, aber doch, wie uns versichert wird, durchaus anständiges und

1) Cic. de Nat. Deor. 1, 42. 119. Varro R. R. 1, 48. 2. Plut. de Iside et Osiride p. 359 sq. cf. n. 28. Sext. Emp. adv. Math. 9, 17. Euseb. Praep. ev. 2, 4. Lactant. etc. 2) Es bewährte sich hier also wörtlich, dass der Aberglaube den Unglauben erzeugt.

mässiges Leben, bis er ein und siebenzig Jahre alt Ol. 127, 2 (271 v. Chr.) starb. Seinen Charakter haben seine Gegner, die Stoiker und ihnen Gleichgesinnte, sehr zu verdächtigen gesucht. Dagegen wird von andern seine Genügsamkeit, seine Leutseligkeit gegen alle Menschen, seine Pietät gegen seine Eltern und insbesondere seine Liebe gegen seine Freunde und Schüler hoch gerühmt. Den Letzteren vermachte er, als er starb, seinen Garten, ihnen zugleich treues Festhalten an seiner Lehre und Vermeidung jeder Neuerung darin empfehlend [1]).

4) Von seinen zahlreichen Schriften — das Alterthum kannte deren dreihundert [2]) — ist uns nur Weniges übrig geblieben; doch haben wir diesen Verlust nicht gerade sehr zu bedauern. *Diogenes Laertius* hat uns in seinem zehnten Buche, das sich fast allein mit Epikur beschäftigt, drei Briefe, die κύριαι δόξαι und noch viele andere Sentenzen von ihm aufbewahrt; aus seiner Hauptschrift περὶ φύσεως, in ursprünglich sieben und dreissig Büchern, sind einige, jedoch nur unbedeutende Fragmente zu Herculanum wieder aufgefunden worden [3]). Anderes berichten über ihn Cicero, Plinius, Seneca, Sextus Empirikus u. s. w.; endlich hat eine poetische Darstellung seines Systems, freilich mit mehreren Modificationen, der Römer *Lucretius* (95—50 v. Chr.) in seinem berühmten Gedichte de rerum natura gegeben. Damit reicht man überflüssig aus. Der neueren Zeit hat ihn dann besonders *Gassendi* († 1655) wieder empfohlen. Seine Schrift: de vita et moribus Epicuri ist in seinen opera omnia (Lyon 1658 und sonst öfter) abgedruckt. Die materialistische Philosophie der Franzosen und die neuere empirische Naturwissenschaft ist rücksichtlich ihrer Prinzipien mit Epikur so ziemlich deckend und man hat daher den Vortheil, dass man auch diese zugleich mit kennen lernt.

§. 4.

Darstellung des epikureischen Systemes.

1) Die Philosophie ist eine Thätigkeit, die durch Nachdenken und Untersuchung ein glückseliges Leben bewirkt — ἐνέργεια λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσα [4]). Daher be-

1) Diog. Laert. 10, 1—8. 10—15. Cic. de Nat. Deor. 1, 26. de Fin. 2, 25. Sext. Emp. adv. Math. 10, 18; I, 3. cf. Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter, L. Preller. Edidit. L. Preller. Hamburgi 1838. 2) Diog. Laert. 10, 26. 3) Edid. Orelli Lips. 1818. 4) Sextus Emp. adv. Math. 11, 169.

steht dieselbe aus drei Theilen: 1) Das Wichtigste, wofür alles Andere nur Voraussetzung und Mittel zum Zwecke ist, ist die *Ethik* d. h. die richtige Beurtheilung dessen, was man zu suchen und zu meiden hat, um glückselig zu werden. 2) Dieses lässt sich nicht erreichen, wenn man sich nicht zuvor von allen falschen Vorstellungen über die Ursachen und die Folgen der Naturereignisse frei gemacht hat. Das ist die Aufgabe der *Physik*. 3) Zur wissenschaftlichen Naturerkenntniss ist nöthig eine Einsicht in die Zuverlässigkeit unseres Erkenntnissvermögens und ein Verständniss der Regeln, wornach sich die Wahrheit jeder Erkenntniss richtig ermessen lässt — die *Kanonik*. Diese betrachtet Epikur als eine Zugabe zur Naturlehre, wogegen er keine eigene *Logik* hat [1]. Wir beginnen mit der Letztgenannten.

2) *Die Kanonik*. Anfang und Quelle aller menschlichen Erkenntniss ist die sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*, näher *αἴσθησις ἀντιληπτική*). Sie besteht darin, dass der Sinn auffasst, was gegenwärtig ist und den Sinn anregt [2]. Diese Erkenntnissweise ist keinem Irrthume unterworfen; denn der Sinn urtheilt nicht, er vergegenwärtigt nur den Gegenstand so, wie er sich ihm darstellt [3]. Selbst die blossen Erzeugnisse der Einbildungskraft, die Dichtungen, die Träume, die Phantasmen eines Wahnsinnigen sind insofern wahr, als sie urtheilslose Vorstellungen von Bildern sind, die auf die Seele einwirken [4]. Die Sinneswahrnehmung schliesst so wenig Vernunftthätigkeit als Erinnerung in sich; sie ist vor allem Nachdenken und ganz unabhängig davon in uns vorhanden. Ob sie durch sich selbst oder durch ein Anderes angeregt worden, in keinem Falle kann sie Etwas hinzusetzen oder fortnehmen. Ebenso kann sie durch Nichts berichtigt oder widerlegt werden; denn weder zwei Empfindungen desselben Sinnes widerlegen einander, da beiden dieselbe Gültigkeit zukommt, noch thun dieses zwei Empfindungen verschiedener Sinne, da sie bei ihrer Ungleichartigkeit nicht von demselben Gegenstande Kunde bringen. Auch widerlegt weder eine Empfindung die andere, da wir ja auf alle Acht geben, noch thut dieses die Vernunftthätigkeit, da alle Vernunftthätigkeit von den Sinneswahrnehmungen abhängig ist [5]. Aus den Sinneswahrnehmungen nämlich entstehen alle unsere Vorstellungen (*ἐπίνοιαι*), theils unmittelbar (*κατὰ περίπτωσιν*), theils nach Analogie, Aehn-

1) Senec. ep. 89, 9. Diog. L. 10, 30. 2) Sext. Emp. adv. Math. 7, 210. 3) Ibid. 8, 9. 4) Diog. Laert. 10, 32. Sext. Emp. 8, 63. 5) Diog. Laert. 10, 31.

lichkeit und Zusammensetzung (*κατ' ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν*), indem bei letztern überall auch die Vernunftthätigkeit etwas hinzufügt [1]. So entsteht z. B. aus der Sinneswahrnehmung «Mensch» die Vorstellung «Riese» oder «Zwerg,» aus der Wahrnehmung einer wirklichen Stadt die Vorstellung einer eingebildeten Stadt, aus den Wahrnehmungen Mensch und Pferd die Vorstellung Centaur u. s. w. Durch Erinnerung an viele frühern Wahrnehmungen ähnlicher Art (*μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*) entstehen allgemeine Vorstellungen (*καταλήψεις*), die dann als Vorausnahmen (*προλήψεις*) allem vernünftigen Nachdenken vorangehen, indem sich an sie zunächst das Wort knüpft. So sagt man «Mensch» erst, nachdem man schon die allgemeine Vorstellung (*τύπος*) Mensch hat, die sich aus der Wahrnehmung vieler einzelner Menschen gebildet hat. Alle dergleichen Vorausnahmen sind wahr, weil sie aus Sinneswahrnehmungen enstanden sind [2]. Durch die Verknüpfung mehrerer Vorstellungen entstehen Urtheile oder Meinungen (*δόξαι*), oder, was dasselbe ist, Behauptungen und Annahmen (*ὑπολήψεις*). Diese sind theils wahr, theils falsch; ersteres, wenn sie durch die Sinneswahrnehmung entweder bekräftigt oder doch nicht widerlegt, letzteres, wenn sie dadurch nicht bekräftigt oder aber widerlegt werden [3]. So ist denn das alleinige Kriterium der Wahrheit die sinnliche Evidenz, wogegen der Grund alles Irrthums nicht in dieser, sondern allein in der combinirenden Thätigkeit des nachdenkenden Geistes liegt; auch die sogenannten Sinnestäuschungen sind nichts als falsche Meinungen. Das Sinnenzeugniss selbst aber ist dem Gesagten zufolge ein vierfaches: 1) ein direkt oder positiv bekräftigendes, 2) ein indirekt bekräftigendes, 3) ein direkt oder positiv widerlegendes und 4) ein indirekt widerlegendes. Dass hiernach Epikur auch solche Annahmen für wahr erklärte, für die nur das indirekte Sinnenzeugniss spricht, d. h. welche durch Sinneswahrnehmungen nicht widerlegt werden, hatte seinen nächsten Grund in seiner Atomenlehre, indem das Atom, ebenso wie der leere Raum u. s. w., seiner Natur nach vom Sinn nicht wahrgenommen werden kann. Unter gleicher Bezugnahme versteht derselbe auch unter Meinung (*δόξα*) im engeren Sinne einen Schluss vom Bekannten auf Unbekanntes, wo dann wiederum das Unbekannte entweder ein von Natur Unbekanntes, welches nie be-

1) Diog. Laert. 10, 32. 2) Diog. Laert. 10, 33. 3) Diog. Laert. 10, 34. 51. cf. Sext. Emp. adv. Math. 7, 211.

kannt d. h. sinnlich wahrgenommen werden kann z. B. das Atom, oder ein solches Unbekanntes ist, welches künftig noch bekannt werden kann [1]. — So gut endlich aber die sinnliche Evidenz in Bezug auf die einzelnen Sinneswahrnehmungen und die allgemeinen Vorausnahmen, so gut ist eben dieselbe auch in Bezug auf die Gefühle (πάϑη) ein Kriterium der Wahrheit [2]. Dieser Gefühle nämlich gibt es zwei, Lust und Schmerz; nach ihnen ist zu beurtheilen, was gewählt und was vermieden werden muss [3]. Damit ist Alles gegeben, was zur rationellen Begründung der Physik und Ethik nothwendig ist.

3) *Die Physik.* Die Sinne bezeugen uns direkt, dass es eine Körperwelt gibt, und indirekt, dass ein leerer Raum vorhanden ist, worin die Körper sich befinden und sich bewegen. Ausser Körper und leerem Raum gibt es Nichts. Beides aber, die Menge der Körper und die Ausdehnung des Raumes ist unendlich. Dieses ist das Universum, das nicht entstanden noch vergänglich ist, weil aus Nichts weder Etwas werden, noch Etwas sich in Nichts auflösen kann. In dem Universum aber gibt es unendlich viele Welten gleich der unsrigen d. h. Weltkörpersysteme von beschränktem Umfange und endlicher Dauer [4]. — Was dann die einzelnen Körper betrifft, so sind diese entweder zusammengesetzt, darum auch auflösbar und veränderlich — und das gilt von allen sinnfälligen — oder schlechthin einfach, was von den Atomen gilt, die zwar ihrer Kleinheit und Feinheit wegen für die Sinne nicht wahrnehmbar sind, doch aber die Grundstoffe aller Dinge bilden, indem diese aus ihrer Zusammensetzung entstehen, — wogegen eine unendliche Theilbarkeit der Körper zur Folge haben müsste, dass das Seiende in Nichtseiendes aufgelöst würde [5]. — Die Atome sind somit untheilbar, vollkommen dicht, unveränderlich, unentstanden und unvergänglich, gleichwie ihrer Zahl nach unendlich, weil sie sich sonst in dem unendlichen leeren Raum verlieren würden. Sie haben Gewicht, Grösse, Gestalt, jedoch keine Qualität, wie Wärme, Farbe u. s. w., da alle Qualität sich ändert und dieselbe auch erst bei Zusammensetzung der Atome und durch sie entsteht [6]. Vermöge ihrer Schwere bewegen sich die Atome im leeren Raume von Ewigkeit her und ohne Unterbrechung mit unendlicher Schnelligkeit von Oben nach Unten. Geschähe dieses jedoch bei allen

1) Cf. Diog. L. 10, 32. 34. 38. 2) Diog. L. 10, 31. 3) Ib. 10, 34. 4) Diog. L. 10, 38. 39. 41—44. 88. 89. 5) Diog. L. 10, 56. 6) Diog. L. 10, 54. 55.

auf gleiche Weise, nämlich in senkrechter Linie, so könnte es nicht zur Zusammensetzung derselben und folglich nicht zur Entstehung der sinnfälligen Dinge kommen. Daher ist anzunehmen, dass aus irgend einem Zufalle einige von ihnen von der senkrechten Linie abgewichen sind, wo sie denn zusammenstiessen, in schwingende Bewegung geriethen und nach und nach die Welt und alles Einzelne in ihr hervorbrachten. Mit der Annahme eines solchen Zufalles wird zugleich die Behauptung, dass Alles von der Nothwendigkeit regiert werde, schon in Bezug auf die Weltbildung vermieden [1]). Dieselbe Zufälligkeit aber zeigt sich auch noch später überall in der Welt, z. B. in der Mannichfaltigkeit der Arten und der Einzelwesen. Ja, auch die scheinbar regelmässige Wiederkehr gewisser Erscheinungen, z. B. die Bewegung der Gestirne, kann aus verschiedenen Ursachen erklärt werden, nicht blos aus einer. Darum hat man die verknechtenden Künsteleien der Astrologen keineswegs zu fürchten [2]). — Auch die *Seele* besteht, wie alles Sinnfällige, aus Atomen. Diese sind höchst fein, glatt und rund; darum ist die Seele ein sehr dünner, feiner und leichter Körper. Als solcher besteht sie aus zwei Theilen, einem vernunftlosen (ἄλογον), der durch den ganzen Leib verbreitet ist und dessen Atome feuer-, luft- und hauchartig sind, und einem vernünftigen (λογικόν oder αἰσθητικόν), welcher, wie aus den Gemüthsempfindungen erhellt, seinen Sitz in der Brust hat und dessen Atome von einer vierten, unbekannten und unbenannten Art (ἀκατονόμαστον) sind. Durch die Verbindung der Seele mit dem Körper sind alle Thätigkeiten jener bedingt; wird daher die Verbindung von Seele und Leib aufgelöst, so zergeht der ganze Mensch, die Seele so gut wie der Leib. Den Tod aber haben wir nicht zu fürchten, weil, wo wir sind, der Tod nicht ist, und wo der Tod ist, wir nicht sind [3]). — Die Sinneswahrnehmungen entspringen theils aus der unmittelbaren Berührung unseres Leibes durch den wahrzunehmenden Gegenstand, theils daraus, dass sich feine Theilchen von dem letztern ablösen (ἀπόρροιαι) und durch die Sinnesorgane hindurch bis zur Seele dringen. Ist dieses auch bei den Tönen und den Gerüchen der Fall, so ganz besonders bei den Gesichtsanschauungen, welche nur dadurch möglich sind, dass sich äusserst zarte Bilder

1) Lucret. rer. nat. 2, 216 ff. Cic. de Fin. 1, 6. de nat. Deor. 1, 25. Diog. Laert. 10, 133. 134. 2) Diog. Laert. 10, 45. 74. 93. 113. 3) Diog. L. 10, 63—67. 124. Lucret. de Rer. nat. 3, 227 sq. 413 sqq. Sext. Emp. adv. Mth. 9, 72. Stob. Ecl. Phys. p. 798.

(εἴδωλα, τύποι) unaufhörlich von den Oberflächen gröberer Körper ablösen, nach allen Seiten durch den leeren Raum hin ausstrahlen und bis auf eine grössere oder geringere Entfernung dieselbe Lage und Stellung der Bestandtheile wie anfangs beibehalten, dann aber sie ändern: darum sieht Etwas in der Nähe anders aus, als in der Ferne. Auch das Denken ist ein Anschauen körperlicher Bilder, welche durch die Poren des Leibes bis zur Seele gelangen, aber noch viel zarter und feiner, als die Bilder des Gesichtssinnes sind. Von solchen Denkbildern ist der Mensch überall umgeben; sie dringen fortwährend auf ihn ein, treten jedoch erst dann, wenn der Mensch auf sie achtet, als bestimmte Gedanken in ihm hervor. Auch die Träume erklären sich so [1]). — Als solche Denkbilder erscheinen den Menschen in Träumen und Phantasievorstellungen zuweilen auch die Götter, die mithin zwar existiren, aber keineswegs so zu denken sind, wie der Volksglaube (οἱ πολλοὶ, ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις) es will, als ob sie sich mit der Weltregierung befassten, die Naturerscheinungen, seien es die gewöhnlichen, oder die ausserordentlichen und furchtbaren, hervorbrächten u. s. w. Es sind dieselben vielmehr Wesen, welche mit einem höchst feinen Körper versehen die Zwischenräume der Welten (μετακόσμια) bewohnen und hier allerdings ewig in vollkommner Glückseligkeit leben, auch eine klare Erkenntniss besitzen, aber ganz unthätig sind. Denn ein seliges und unvergängliches Wesen macht weder sich noch Andern zu schaffen; auch hat es nicht Hass oder Liebe, weil dergleichen ein Beweis von Schwäche ist. Nicht der, welcher die Götter der Menge leugnet, ist gottlos; sondern der, welcher den Göttern die Meinungen der Menge aufheftet. Immerhin jedoch ist es noch besser, dem Göttermythus zu folgen, als der Schicksalsfügung (εἱμαρμένη) der Physiker sich zu unterwerfen; denn jener gewährt wenigstens die Hoffnung der Gebetserhörung wegen der Ehre der Götter, diese aber hat Nichts als unerbittliche Nothwendigkeit [2]).

4) *Die Ethik.* Wenn als der höchste Grundsatz für die Ethik aufgestellt werden muss: Suche die Lust (ἡδονή), vermeide den Schmerz (ἀλγηδών), so rechtfertigt sich dieses einfach daraus, dass die Lust der unserer Natur angemessene und zusagende, der Schmerz der ihr widerstrebende Zustand ist. Darum sind auch die Tugen-

1) Diog. L. 10, 46—53. 2) Diog. Laert. 10, 123 sq. 133. Cic. de nat. Deor. 1, 17—19. de Div. 2, 17. Lucret. 5, 147. Plut. de Pl. Ph. 1, 7. Sext. Emp. adv. Math. 9, 25.

den nicht um ihrer selbst, sondern um der durch sie zu erreichenden Lust willen zu üben, gleichwie die Heilkunst nur wegen der Gesundheit. Dennoch darf nicht jede Lust gesucht, jeder Schmerz vermieden werden; vielmehr ist jedes Vergnügen verwerflich, aus dem eine überwiegende Unannehmlichkeit hervorgeht, und jeder Schmerz ist erwählenswerth, der eine überwiegende Annehmlichkeit zur Folge hat. Ferner ist bei der Wahl zu beachten, dass Seelenleiden ein grösseres Uebel als Körperschmerzen, Seelenfreuden ein grösseres Gut, als Sinnengenüsse sind, desshalb, weil der Körper nur das Gegenwärtige, die Seele ausserdem auch das Vergangene und Zukünftige empfindet. Endlich ist dabei der Unterschied der Begierden zu berücksichtigen. Einige von diesen sind natürlich und nothwendig, andere natürlich und nicht nothwendig, noch andere weder natürlich, noch nothwendig. Während die zuletzt genannten als blos zufolge einer nichtigen Meinung von dem Werth der Dinge gefasste keineswegs befriedigt werden sollen, findet rücksichtlich der beiden ersteren der Unterschied statt, dass durch die Befriedigung der einen der Schmerz aufgehoben, durch die der Andern aber nur das Vergnügen mannichfaltiger gemacht wird. Jenes ist das für den Menschen Wichtigste. Hieraus ergibt sich dann, dass nicht die im Sinnengenuss bestehende Lust der Schwelger, auch nicht die augenblickliche, in unmittelbarer Erregung bestehende Lust (ἡδονὴ ἐν κινήσει), sondern nur die Sorgenlosigkeit der Seele (ἀταραξία) und die Schmerzlosigkeit des Leibes (ἀπονία) für den höchsten Endzweck aller menschlichen Bestrebungen zu halten sind [1]). Zu diesem allerdings mehr negativen, als positiven, höchsten Gut bahnen aber die mit dem angenehmen Leben im engsten Verbande stehenden Tugenden den Weg. Dazu gehört vor Allem die *Weisheit* (φρονήσις) d. h. die Kenntniss dessen, was dem Menschen sein ganzes Leben hindurch den grössten Genuss verschafft, insbesondere, was ihn von allem leeren Schrecken vor Naturerscheinungen, von Furcht vor dem Tode, von religiösem Aberglauben und jedem sonstigen beunruhigenden Wahn befreit, wie auch ihn unterscheiden lehrt, was wirkliches Bedürfniss, was erkünstelte und verwerfliche Begierde ist. Diese Tugend wird von Epikur auch die Tugend schlechthin, woraus alle andern Tugenden fliessen, oder Philosophie genannt, welche somit nur als praktische Philosophie Werth hat [2]). — Sodann gehören hierher die *Mässigkeit* und die

1) Epicur. ap. Diog. L. 10, 128 sq. 136—138. 2) Diog. Laert. 10, 132—145.

Genügsamkeit (σωφροσύνη, αὐτάρκεια) d. h. die Zurückführung aller Bedürfnisse und Begierden auf das rechte Maass und Selbstbeherrschung rücksichtlich des einzelnen Genusses[1]. Damit konnten jedoch im Sinne Epikurs auch Grundsätze wie folgende bestehen: «Der Anfang und die Wurzel alles Guten ist das Vergnügen des Bauches[2]» und: «Ich finde Nichts, als was ich das Gute denken könnte, wenn ich davon nehme die Lüste, welche aus dem Geschmack, oder aus dem Genuss sinnlicher Liebe fliessen, oder welche durch das Gehör und durch den Anblick schöner Gestalten entstehen[3]» — Lehren, die im Allgemeinen als charakteristisch für die Epikureer gelten können, wenngleich mehrere Warnungen Epikurs gegen fleischliche Liebe u. s. w. angeführt werden[4]. Auch verlangte er wohl, dass der Weise alle Ausschmückungen (ποικίλματα) der Lust entbehren könne, aber nicht, dass er sie entbehren solle. Der Weise wird nicht wie ein Kyniker leben; zwar wird er selbst mit Wenigem zufrieden sein, aber er wird sich auch die *Mittel* zu verschaffen wissen, um mit grösserem Genusse, mit Anstand und Behaglichkeit zu leben[5]. Zu diesem Zwecke wird besonders die Freundschaft empfohlen[6]. — Ausserdem ist noch eine sehr anzurathende Tugend die *Gerechtigkeit* (δικαιοσύνη) d. h. die Achtung vor dem natürlichen Rechte jedes Menschen. Es beruht dasselbe gleichsam auf einem zur Sicherheit Aller angeordneten Vertrage, bei dem zwar die Einzelnen beschränkt werden, Alle aber Vortheil haben. Die Gesetze sind für den Weisen vorhanden, nicht damit er Unrecht thue, sondern damit er kein Unrecht leide. Zwar ist die Ungerechtigkeit an sich nicht böse; dennoch wird der Weise aus Furcht, gestraft zu werden, dieselbe vermeiden[7]. Endlich soll der Weise dem Tode, wenn er nicht mehr zu vermeiden ist, *muthig* entgegen gehen, weil er das Ende aller Uebel ist. Ein Verlangen nach Unsterblichkeit dagegen ist mit der richtigen Erkenntniss unverträglich[8].

§. 5.

Kritik des epikureischen Systems.

1) Die Lehre Epikurs bietet uns den Vortheil dar, dass wir

1) Epicur. ap. Diog. Laert. 19, 130. Stob. Serm. 17, 30. 2) Athen. 7. p. 279 F. 3) Ib. 4) Epicur. ap. Diog. L. 10, 132. Stob. Serm. 7, 34. cf. Cic. Tusc. 3, 20. Sen. ep. 33. de vita beat. 13. 5) Diog. L. 10, 119. 121. 141. 6) Diog. L. 10, 148. 7) Diog. L. 10, 150 sq. Stob. Serm. 43. 134. 8) Diog. L. 10, 124 sq.

bei ihr Lehrer und Schüler nicht wesentlich zu unterscheiden haben. Zwar fand sie sowohl in Griechenland als später in Rom eine sehr grosse Zahl von Anhängern, so dass sich darin wohl kein anderes System der alten Zeit mit ihr messen konnte. Doch aber wissen wir von Keinem, der besondere Neuerungen damit vorgenommen hätte. Selbst Lucretius zeigt trotzdem, dass er gleich den meisten Römern vorzugsweise nur den schwächern Theil des epikureischen Systems, die Physik, berücksichtigte und hier theils durch die grössere Lebendigkeit seiner Schilderungen, theils durch das Bestreben, die Gesetzmässigkeit der Natur möglichst unangetastet zu lassen, auf eine für ihn nicht unvortheilhafte Weise seinen Meister übertraf, doch im Allgemeinen eine Unterwürfigkeit gegen denselben, welche wohl erwarten lässt, dass dieselbe bei allen Andern in einem noch viel höhern Grade werde stattgefunden haben. In theoretischer Beziehung kann dies nicht in Erstaunen setzen, da das innere Wesen der epikureischen Lehre keine Fortbildung zulässt und darum auch, wie gesagt, bis auf den heutigen Tag, Untergeordnetes abgerechnet, sich gleich geblieben ist. Aber auch die öfter gehörte Behauptung, dass die späteren Epikureer, namentlich die in Rom, sich in sittlicher Beziehung einer grösseren Ausgelassenheit, als die früheren, hingegeben hätten, zeigt sich bei näherer Prüfung in Betreff der eigentlichen Epikureer als ungegründet; wogegen, wie *Seneca*[1]) andeutet, nicht selten Solche, die von Epikur Nichts wussten, als dass er das Angenehme gelobt habe, selbst aber ein faules, schlemmerisches und liederliches Leben Glückseligkeit nannten, den Namen desselben missbrauchten, um ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philosophie zu verbergen. Dagegen lobt Seneca — im Widerspruch freilich mit vielen seiner Landsleute — die Sittenlehre Epikurs selbst, « die Heiliges und Richtiges dem Menschen vorschreibe, und, wenn man es näher betrachte, sogar Trauriges. Denn das Vergnügen Epikurs gehe auf etwas sehr Geringes und Dürftiges zusammen und man wisse kaum, wie mässig und trocken es sei. Dasselbe Gesetz, welches die Stoiker für die Tugend, schreibe er für das Vergnügen vor; er verlange, dass es der Natur gehorche; diese aber befriedige sich mit sehr wenig Ueppigkeit.» — Noch unverdächtiger ist das Zeugniss *Ciceros*, der nicht nur die Epikureer seiner Zeit betreffs ihrer Sittlichkeit nicht tadelt, sondern sogar andeutet, dieselben blieben ihren früheren Grundsätzen nicht

1) Sen. de vita beata. 12. 13.

getreu, indem sie theils eine Lust des Geistes annähmen, die nicht vom Körper ausgehe, theils eine rein uneigennützige Freundschaft für des Weisen würdig hielten [1]. Auch die Art, wie sich Lucretius mehrfach über die Sittlichkeit ausspricht und z. B. die keusche Ehe lobt [2], vor bösen Leidenschaften warnt [3], auf das beängstigte Gewissen aufmerksam macht [4] und im Gegensatze dazu auf die Lust des Weisen, die er in seinem eigenen Geiste geniesst [5], scheint dieses zu bestätigen. Dieses aber ist um so auffallender, als derselbe Lucretius gegen alle religiöse Vorstellungen und die daher zu entnehmende abergläubische Furcht, und nicht minder gegen die Unsterblichkeit der Seele fast noch stärker und wiederholter, als Epikur selbst, spricht und vom Anfange an es als einen besonderen Zweck seiner Schrift bezeichnet, allen derartigen aus Unwissenheit hervorgegangenen Wahnglauben bekämpfen zu wollen [6]. So möchte also eher noch das Gegentheil wahr und die Schule, so lange sie noch wirklich bestand, in ihren sittlichen Grundsätzen sogar strenger geworden sein, wenigstens sofern sie sich öffentlich darüber aussprach. — Diese Erscheinung aber dürfte sich daraus erklären, dass man in Rom trotz alles eingerissenen Sittenverderbnisses doch noch geraume Zeit hindurch gar sehr auf äusseren Anstand hielt und es einem Philosophen wohl nicht leicht würde gestattet haben, geradezu unsittliche Grundsätze aufzustellen. Trug man doch eben desshalb, weil die Sittenlehren Epikurs schon von Alters her übel berüchtigt waren, in Rom Bedenken, sich öffentlich als einen Epikureer zu bekennen [7]! — Daher denn auch hier die vorzugsweise Beschäftigung mit der Physik, nicht mit der Ethik Epikurs; daher die freilich nur geringfügigen Modificationen in ethischer Beziehung; daher endlich die nicht unwürdige, wenigstens nicht auffallend unwürdige Haltung der Epikureer im Vergleich zu Andern — was freilich in einem so verdorbenen Zeitalter, wie das damalige, nicht viel bedeuten will!

2) Sieht man nämlich, um das Verhältniss der epikureischen Lehre zu der Denkweise jener Zeit überhaupt zu bestimmen, einmal von dem vollständigeren und klareren Bewusstsein ab, welches Epikur und seine Schüler in Betreff der allgemeinen leitenden Grundsätze allerdings vor der Mehrzahl ihrer Zeitgenossen voraushatten; sieht man sodann von mancherlei Einzelheiten ab, weche dem epi-

1) Cic. de Fin. 1, 17. 20. 2, 26. 2) Lucret. 5, 1012 sq. cf. 4, 1072 sq. 3) Id. 2, 37 sq. 3, 59 sq. 1120 sq. 4) Id. 5, 1152 sq. 3, 388 sq. 5) Id. 2, 7 sqq. 6) Id. 1, 63 sq. 7) Cic. de Fin. 2, 22.

kureischen Lehrbegriff eigenthümlich waren, z. B. von den Ermahnungen Epikurs zur Mässigkeit und Genügsamkeit, die wohl von ihm selbst nicht durchweg sehr ernst gemeint und noch weniger von seinen Schülern überall treu befolgt worden sein möchten; und sieht man endlich von den specifischen Unterschieden ab, welche zwischen seiner und der kyrenäischen Lehre obwalteten und hauptsächlich in jenen Ermahnungen bestanden: so ist gewiss nicht zu leugnen, dass Epikur und die Seinigen genau auf der Höhe oder vielmehr Tiefe ihrer Zeit standen; und umgekehrt, dass diese Zeit in der grossen Masse ihrer Gebildeten oder Halbgebildeten, was religiösen Glauben, Ansichten über das Verhältniss des Geistigen zum Natürlichen, sittliche Motive und wirkliches Leben darnach betraf, sicherlich der *That*, wenn auch nicht überall dem *Bewusstsein* nach epikureisch war. Daher kann man das epikureische System nicht besser bezeichnen, als wenn man es mit Beziehung auf eben jene Zeit die *Philosophie des grossen Haufens* nennt, und ihm in sofern dieselbige Stellung zum damaligen Heidenthum wenigstens der gebildeteren Kreise anweist, welche im damaligen Judenthum und zwar in wohl noch etwas grösserer Ausdehnung der Pharisäismus als die *Religion des grossen Haufens* einnahm.

3) Eine tiefer eingehende Kritik des epikureischen Lehrbegriffes als philosophischen Systems zu geben und dann besonders etwa das Unzureichende, ja oft Kindische seiner Kanonik, die Unwissenschaftlichkeit seiner hauptsächlich durch ethische Rücksichten bestimmten und alle Gesetzlichkeit in der Natur prinzipiell bekämpfenden Physik, die rein egoistische und mehr als gemeine, man darf wohl sagen, niederträchtige Richtung seiner Ethik u. s. w. nachzuweisen, liegt nicht in unserem Zweke. Einiges hiervon wird ohnehin in der Kritik vorkommen, welche die ihm folgenden philosophischen Systeme zum Theil als Ausdruck des wissenschaftlichen und moralischen Urtheils seiner Zeitgenossen überhaupt dagegen übten; auf Anderes werden wir hinweisen müssen, wenn wir die Kritik, welche das Christenthum über jenes System gefällt hat, anzudeuten haben. Worauf es uns hier aber vor Allem ankommt, ist nur die historisch gewonnene Ueberzeugung, dass es damals ein System wie das epikureische gegeben, und ferner, dass sich demselben die Gesinnung vieler Anderen, auch ohne ein ausdrückliches Bekenntniss dazu, im Wesentlichen angeschlossen hat. In solcher Verallgemeinerung aber gefasst möchten sich die Grundzüge dieses Systems etwa auf folgende zurückführen lassen:

a) Alle Erkenntniss des Menschen stammt aus der *Sinneswahrnehmung;* darum hat auch allein der Sinn und sein unmittelbarer Gegenstand, das Natürliche, Werth und Bedeutung für den Menschen, wogegen die Vernunftthätigkeit und deren Gebiet, das Geistige, ebenso wie das über der Natur und dem Geiste stehende, jedoch in beiden wirksame Göttliche auf ein Geringstes zu beschränken sind.

b) Um zum Urgrund der Welt zu kommen, hat man lediglich das Natürliche in seine kleinsten Bestandtheile, die *Atome*, zu zerfällen. Diese sind das eigentlich *Absolute.* Denn wie sie an sich unendlich (der Zahl nach, also polytheistisch), ewig, unzerstörbar u. s. w. sind, so sind sie auch das weltschöpferische und nicht minder das welterlösende Prinzip, ersteres freilich auf ganz geistlose, letzteres auf ganz naturlose Weise. Als lediglich regiert nämlich durch den Zufall und nicht einmal bestimmt durch Nothwendigkeit, worin doch noch ein Gesetz und damit die Spur eines Geistes wäre, geschweige hervorgebracht durch den Willen eines vernünftigen Geistes — sollen erstlich diese Atome eine rein zufällige Welt erschaffen; und sodann soll der blosse Glaube an dieselben Atome hauptsächlich das bewirken, dass der Mensch von allem Aberglauben, aller Furcht und allem leeren Schrecken befreit werde. Freilich nimmt Epikur ausserdem noch ausdrücklich *Götter* an und zeigt sich so von dem religiösen Glauben seiner Zeit noch beherrscht. Allein einmal sind doch auch sie aus Atomen feinster Art zusammengesetzt, so dass es eben darum mit der Ewigkeit dieser Götter schlecht bestellt ist. Sodann aber sind sie so dualistisch von der Welt gesondert, dass sie gar nichts damit zu schaffen haben. Dennoch erscheinen sie mitunter sonderbarer Weise den Menschen in Träumen und Gesichten; dies ist freilich wiederum noch ein Rest heidnischer, ja allgemein menschlicher Religiosität bei Epikur, wenn er dergleichen nicht etwa nur zum Spott gesagt hat. — Nun aber kommt ein Hauptbedenken: vorausgesetzt, dass es mit der Lehre Epikurs von der Sinneswahrnehmung als alleiniger Wahrheitsquelle seine Richtigkeit hat, wie steht es dann mit der Realität eben dieser Atome? Der Sinn bemerkt nie ein Atom und kann es nie bemerken; nur widerspricht er nicht der Annahme solcher. Was zu dieser Annahme nöthigen soll, ist lediglich eine Vernunftthätigkeit, ein Schluss; dagegen aber muss die Vernunft zugestehen, dass eine untheilbare *Grösse* schlechterdings undenkbar ist. — Endlich muss noch bemerkt werden, dass die Definition alles

Wirklichen als eines Zusammengesetzten den Begriff des *Lebens* und einer lebendigen *Individualität* selbst in der Natur, geschweige den Begriff einer *Persönlichkeit* in der geistigen und menschlichen Welt und in Gott, geradezu aufhebt und an dessen Stelle vielmehr den einer steten inneren Aufgelöstheit d. h. des *Todes* und einer leblosen *Maschine* setzt.

c) Die Seele des Menschen ist materiell und sterblich. Dies heisst mit andern Worten: Auch die Seele ist etwas rein Natürliches. Beachtet man nun, dass Epikur unter der Natur im Allgemeinen die Gesammtheit der Atome versteht, und ferner, dass ihm nur durch die Zusammensetzung und Auflösung der an sich unveränderlichen Atome jedes Ding wird und zu sein aufhört, was es ist: so erkennt man, dass jener Behauptung zufolge die *Menschwerdung* der Natur und die *Naturwerdung* der Menschen die alleinige Lebensdialektik ist, welche Epikur zulässig findet, wogegen er freilich von einer Menschwerdung Gottes und einer Erhebung des Menschen zur Theilhaft- (nicht Theil-) Werdung Gottes gar Nichts weiss. Dennoch fehlt ihm dieser Begriff wenigstens in soweit nicht, als ihm ja das Atom, wie gesagt, eigentlich Gott ist und dieses durch die Verbindung mit andern Atomen Mensch und alles Andere wird und zu sein wieder aufhört, während es an sich stets bleibt, was es ist. — Ferner findet sich bei jener Behauptung die nicht zu übersehende Antinomie, dass nach Epikur Alles in der Natur durch den Zufall *bestimmt* werden, der aus ihr hervorgehende Mensch aber schlechterdings *frei* sein soll. Epikur selbst hat diesen Widerspruch gefühlt, indem er dort vor Allem den Begriff des Zufalles im Gegensatze zu dem der Nothwendigkeit, hier aber den Begriff der Freiheit als blosse Willkür oder Wahlfreiheit, keineswegs als Selbstbestimmung nach und im Gesetze, in den Vordergrund zu drängen bestrebt ist. In der That kann nicht geläugnet werden, dass Zufall und Willkür etwas sehr Analoges sind. Dennoch aber können beide ihres Gegensatzes nicht los werden, wie denn z. B. das Fallen der Atome in senkrechter Linie vermöge ihrer Schwere und der nach der Abweichung Einiger von ihnen geschehende Zusammenstoss derselben, die schwingende Bewegung u. s. w. sehr deutliche Beweise des selbst durch den Zufall nicht aufgehobenen Naturgesetzes sind, anderntheils aber doch auch nach Epikur die Regeln der Kanonik, die Vorschriften für ein der Weisheit gemäss eingerichtetes Leben u. s. w. jede blos stupide Willkür nach Möglichkeit verbannen sollen. Dass jedoch nur ein absoluter Wille allen jenen

Relativitäten ihre rechte Stellung zu geben vermag, ist allerdings völlig von Epikur übersehen worden.

d) Die Ethik ist nichts Anderes, als Glückseligkeitslehre. Im Sinne Epikurs heisst dieses: die geistige Idee des Guten ist dem blossen Naturgefühle der Lust und der Unlust absolut unterzuordnen; was dann wieder soviel heisst, als: die Ethik muss völlig in die Physik aufgehen. Hat man einmal die Vernunft dem Sinne, Gott dem Atom und den Geist der Materie geopfert, so kann natürlich auch diese Consequenz nicht mehr vermieden werden. Dann mögen zwar noch mancherlei Klugheits- und Nützlichkeitsrücksichten die Anwendung des Prinzips mildern; ja es möge die natürliche Güte des Menschen, der sich dasselbe zur Richtschnur seines Handelns gemacht hat, ihn immer noch als liebens- und achtungswerth erscheinen lassen: an und für sich ist jenes Prinzip, wofür auch das Gewissen selbst der öffentlichen Meinung es erkennt, ein unsittliches, weil es nebst der prinzipiellen Läugnung Gottes und des Geistes, sowie des Höhern im Menschen und in der Gesellschaft, positiv und unmittelbar auf einer Missdeutung der Natur beruht, die scheinbar sie überschätzend in Wahrheit sie zerstört und ihres Wesens beraubt, ja sie dahin bringt, für den Menschen, der allein ihre Lust geniessen will, sich selbst zur Unnatur und Widernatur zu verkehren. Denn die Natur ist nur Natur in ihrer rechten Stellung zum Geiste und zu Gott, und diese hat sie nur so lange, als der Mensch sich gegen Gott unterwürfig, gegen den Geist anerkennend und gegen die Natur beherrschend verhält. Daher die ganz gewöhnlichen Folgen solcher Denkweise Ausschweifungen, widernatürliche Verbrechen, Selbstmord u. dgl. Wegen dieser aber kann sie nicht etwa desshalb entschuldigt werden, weil sie hier und dort davon abgemahnt hat; dann müssten sie nicht in ihrem Prinzipe mit Nothwendigkeit enthalten sein. Das sind sie aber, und das wirkliche Leben ist hier folgerechter, als der immerhin noch willkürliche Gedanke eines Einzelnen.

4) Das Heidenthum, und zwar sowohl das Volk als die Gesammtheit der geistig Höherstehenden, hielt, wie schon Cicero's Behandlung zeigte, die Epikureer für irreligiös. Dies hindert jedoch nicht, den Epikureismus für die Spitze und letzte Consequenz des Heidenthums zu halten. Nicht nur, dass er im Heidenthum entstanden war und dass in der letzten Zeit desselben vielleicht die Mehrzahl aller zu ihm Gehörigen, insbesondere der grösste Theil der Mittelklasse, praktisch und theoretisch in weiterem oder enge-

rem Sinn sich an den Epikureismus anschloss: auch prinzipiell stand der Epikureismus ganz auf dem Boden des Heidenthums. Denn wenn aller Religion, wie aller Philosophie dieses letzteren, nach der schon früher von uns gemachten Bemerkung, der Begriff der Gott-Natur oder des Natur-Gottes zu Grunde lag, so hatte im Epikureismus dieser Begriff sich bis zur theoretischen Verabsolutirung des Atoms zugespitzt, und zugleich im Cultus der Lust seine praktische Bedeutung ausgeprägt. Tiefer als bis dahin konnte dieser Begriff nicht hinabgeführt werden; von der Stelle aus, welche der Epikureismus einnahm, konnte die Bewegung der Geister, wie auch die Geschichte beweist, nur wiederum rückläufig werden und, indem sie die höheren und besseren Stadien des Heidenthums abermals durchmachte, zuletzt nur über dasselbe hinausgeführt werden und ihre Ruhe im Christenthum finden.

5) Welches Verhältniss aber das Christenthum vom Anfange an zum Epikureismus einnahm, wie es seiner nach unten und nach aussen gekehrten Geistesrichtung in allen Beziehungen auf's Entschiedenste entgegen trat, und in ihm zugleich die äusserste Potenz des Heidenthums sofort erkannte: das zeigt sich vor Allem in der Weise, wie Paulus das Heidenthum in Griechenland und Rom bekämpfend hierbei lauter Argumente hervorhob, die ganz besonders den Epikureismus zu treffen geeignet waren. Seine Rede nämlich im Areopag zu Athen [1]), wo unter seinen Zuhörern ausdrücklich auch und zwar auf erster Stelle Epikureer erwähnt werden [2]), handelt lediglich von Gott dem Unsichtbaren und bis dahin Unbekannten, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dem Ordner der Natur und Lenker der Weltgeschichte, in dem wir leben, uns bewegen und sind, zu dessen Geschlecht wir gehören, dessen Verkündung an die Menschheit jetzt Alle zur Sinnesänderung bewegen müsse, und der einst die Todten erwecken und nach seiner Gerechtigkeit über Alle Gericht halten werde. Jedes dieser Worte war diametral der Lehre Epikurs entgegengesetzt; in den Spöttern aber, die den Apostel einen *σπερμολόγος* nannten und besonders seine Lehre von der Auferstehung der Todten verlachten, glauben wir geradezu Epikureer vor uns zu haben [3]). — In dem Briefe an die Römer [4]) ferner ist es wiederum Gott, dessen unsichtbares Wesen in dem Sichtbaren der Schöpfung durch Vernunftthätigkeit (*νοούμενα*) erblickt werde; dann der Grundcharakter des Heiden-

1) Apg. 17, 22—34. 2) Ib. v. 18. 3) Vgl. auch 1 Cor. 15, 32. 4) Röm. 1, 18—32. 2, 14—16 u. s. w.

thums, in welchem die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes von den sich selbst so nennenden Weisen aus Unverstand und bösem Willen verkannt und statt dessen das Bild eines vergänglichen Menschen göttlich verehrt werde, ja auch — was freilich nicht auf die Epikureer und überhaupt nicht zunächst auf die Griechen und Römer, sondern vielmehr auf den damals zu Rom in grosse Aufnahme kommenden ägyptischen Cult gehen sollte — Vögel, vierfüssige Thiere und Schlangen; hierauf die Herrschaft der Lust und der Begierde, welche, an sich unsittlich, auch bis zur Verkehrung und Zerstörung des Natürlichen fortschreite; endlich, gegenüber diesen Verirrungen, das unläugbare Bekanntsein des höheren Sittengesetzes in der Stimme des Gewissens, und das in dieser sich schon jetzt ankündigende dereinstige Gericht Gottes — welches Alles Paulus zwar dem Heidenthume im Allgemeinen entgegenhält, aber auf keine Denkweise innerhalb desselben mehr berechnet haben kann, als auf den Epikureismus. War doch in ihm sogar zu einem System verarbeitet, was Paulus von der Lust und deren Herrschaft gesagt hatte! Ja, das *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν* zeichnet uns in vier Worten aufs treueste das Bild eines epikureischen Philosophen, während das sogleich darauf über griechischen Menschen- und ägyptischen Thierdienst Gesagte uns an Stoiker denken lässt, wie L. Ann. Cornutus und Chäremon nebst noch manchen andern Religionsphilosophen und Götzenpriestern dieser Art, wie sie sich damals in grosser Anzahl zu Rom herumtrieben [1]).

6) Dennoch lässt sich selbst bei Epikur manches Wahre und Gute und somit auch ein verwandtschaftlicher Bezug zwischen seiner Lehre und dem Christenthum allerdings noch erkennen. Denn dass diese Lehre vielleicht das Meiste gethan hat, um im Volke den Glauben an die Götterwelt des Heidenthums und jene Halbreligion zu zerstören, welche durch die theilweise Befriedigung, die sie dem Menschen gewährt, oft noch nachtheiliger, als die vollständige Irreligion, einer bereitwilligen Aufnahme der wahren Religion entgegenwirkt, kann ihr, wenigstens insofern, als jener Glaube und jene Religion irrthümlich waren, immerhin wohl zu einer Art von Verdienst angerechnet werden. Sodann aber hat auch das Christenthum

1) Vergl. des Ersteren Werk: περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως ed. Fried. Osann. Gott. 1844. Ueber den Letzteren, einen Lehrer Neros, der besonders den ägyptischen Thierkultus in Schutz nahm, vergl. Suid. s. h. v. Porphyr. de abstinentia ab esu anim. 4. 7. Ausserdem vergleiche man noch Senec. de superstitione bei Aug. Civ. D. 6, 10. Plut. de superstitione. Jos. Ant. Jud. 18, 3, 4. 5.

die Natur, die Sinneswahrnehmung, das Gefühl von Lust und Unlust, ein Jedes an seiner Stelle, allezeit ganz wohl zu schätzen gewusst. Insbesondere ist es dem Eudämonismus, wie ihn Epikur selbst fasst, freilich mit hauptsächlichster Verlegung desselben in's Jenseits, weit günstiger, als Solches die nächsten Gegner der epikureischen Lehre, die Stoiker, zugeben wollten. Darum kann auch der mildere Charakter, den der epikureische Weise vor dem stoischen voraus hatte, gleichwie andererseits die Emancipation von starrer Naturgewalt, die Epikur durch die Hervorhebung des Begriffes der Freiheit dem Menschen sichern wollte, wohl in etwas an das Christenthum erinnern. Jene Abstraktion endlich von allem Leiblichen, die ihr Ziel nur erreicht zu haben glaubt, wenn man den Leib völlig abgelegt und zu angeblich reingeistiger Existenz sich erhoben hat, dieses Ideal mancher Platoniker, Pseudomystiker und Rationalisten, welches Epikur verschmähete, ist ebensowenig dem Grundgedanken des Christenthums entsprechend; vielmehr will dieses, wie Epikur, den *ganzen* Menschen nach Seele und Leib glücklich wissen. Und so hat denn auch die Seligkeit der Götter Epikurs, die in der klaren Erkenntniss der Wahrheit und ewigem Leben besteht, mit der Seligkeit, welche das Christenthum dem Menschen verheisst, wohl eine gewisse Analogie. Doch aber waltet im Christenthum über Allem und durch Alles jener unendliche Geist, der nur hier recht erkannt und angebetet wird, dessen Erkenntniss aber sich Keinem so sehr verdunkelt hat, wie den Anhängern der Lehre Epikurs.

Dritter Abschnitt.

Der stoische Lehrbegriff.

§. 6.

Geschichtliches über die ersten Gründer und die späteren Hauptvertreter der stoischen Schule.

1) *Zenon* aus Kittion auf Cypern, ein Zeitgenosse und Freund des Königs Antigonus Gonatas von Macedonien (reg. 276—240 v. Chr.), soll zunächst durch einige Schriften aus der sokratischen Schule, die sein Vater Mnaseas auf einer Handelsreise von Athen mitgebracht hatte, oder die er selbst auf einer solchen Reise, wobei er Schiffbruch litt, zu Athen vorfand, zum Studium der Philosophie veranlasst worden sein. In nicht mehr ganz jugendlichem Alter — denn bis über sein zwanzigstes Jahr hinaus war er Kaufmann und Schiffer gewesen — ergriff er dieses Studium mit Eifer und hörte zu Athen zwanzig Jahre hindurch zuerst den Kyniker Krates, dann die Megariker Stilpon und Diodorus Kronos, endlich die Akademiker Xenokrates und Polemon oder wahrscheinlicher wohl nur den letzteren. Seine später gezeigten strengen Grundsätze und sein diesen durchaus entsprechendes Leben begründen die Vermuthung, dass es hauptsächlich der Wunsch gewesen ist, den übeln Einwirkungen der unterdess (304) gestifteten epikureischen Schule entgegen zu wirken, was ihn dazu bewog, um Ol. 120, 1 (296 v. Chr.) oder doch nicht viel früher in einer Säulenhalle zu Athen, die wegen der dort angebrachten Malereien des Polygnotus die bunte Halle (ἡ ποικίλη στοά) hiess, eine eigene Schule zu gründen, welche anfangs die zenonische genannt, später von ihrem Versammlungsorte den Namen der stoischen erhielt. Er stand derselben acht und fünfzig Jahre lang vor und muss daher ein sehr hohes Alter (von acht und neunzig, nach Andern jedoch nur von zwei und siebenzig Jahren) erreicht haben. Sein wissenschaftliches Bestreben ging dahin, ein neues System aufzustellen, welches die Fehler und Mängel der früheren vermeiden, deren Brauchbares und Gutes aber in

sich vereinigen sollte. Es war daher eklektisch, zeigte sich jedoch in der Hauptsache als ein gemässigter Kynismus. Von seinen Schriften, deren er überhaupt nicht viele verfasste, sind uns nur wenige Bruchstücke übrig geblieben und auch davon ist Mehreres vielleicht späteren Ursprunges. Die Zahl seiner Schüler war bedeutend; doch spottete man, dass seine Schule eine Zuflucht der Armen sei. Indess auch Reiche, wie namentlich Antigonus Gonatas, verehrten ihn, weil sie in seiner Philosophie ein wirksames Gegenmittel gegen die Schlaffheit der Zeit erblickten; und bei den Athenern überhaupt stand er in solcher Achtung, dass sie die Schlüssel der Stadt bei ihm niederlegten, ihm einen goldenen Kranz überreichten, ein ehernes Standbild errichteten und noch lange sprüchwörtlich sagten: Enthaltsamer, als der Philosoph Zenon. Er endete mit Selbstmord [1]). — Die ihm zunächst folgenden Schüler, wie *Ariston* aus Chios, *Herillus* aus Karthago, *Kleanthes* aus Assus in Troas, von dessen Schriften uns ein berühmter Hymnus auf Zeus [2]) erhalten ist, übergehen wir, weil sie für die Entwickelung der stoischen Lehre an sich nur Wenig geleistet haben.

2) *Chrysippus* aus Soli oder Tarsus in Cilicien wurde nach Kleanthes Vorsteher der stoischen Schule und starb in hohem Alter Ol. 143, 1 (204 v. Chr.). Daher kann er zur Noth Zenon selbst noch gehört haben. Er besass grossen Scharfsinn, umfassende Kenntnisse und eine schriftstellerische Fruchtbarkeit, wie sonst kein Alter, so dass er hierin noch den Epikur übertraf und nicht weniger als 705 Schriften verfasst haben soll. Doch wird daran lästige Weitschweifigkeit, öfteres Behandeln derselben Lehrsätze und vielfaches wörtliches Ausschreiben fremder Werke gerügt. Er ist als die Hauptstütze und der eigentliche Vollender des stoischen Systemes anzusehen, das als solches nach ihm keine wesentlichen Aenderungen mehr erfuhr [3]). — Die späteren Stoiker, wie *Zenon* von Tarsus, *Diogenes* von Seleucia in Babylonien (um 155 v. Chr.) und sein Schüler *Antipater* von Tarsus oder Sidon, sowie dessen Schüler *Panätius* von Rhodus (um 133 v. Chr.), endlich *Posidonius* von Apamea in Syrien (um 88 v. Chr.) schlossen sich theils an die ältere Stoa an, so dass sie deren dogmatischen Charakter unverän-

1) Diog. Laert. 7, 1—37. 84. Sext. Emp. 82, 7. 83, 7. Suid. s. v. Ζήνων. In den chronologischen Angaben über Zenon sind alle Zahlen schwankend, cf. Clintonis fasti hell. ed. Krüger p. 379. 2) Stob. Ecl. Ph. p. 30. Er folgt unten §. 8, 3. 3) Diog. L. 6, 179—185. Cic. Ac. II, p. 24. 27. Strab. 13. p. 610. 14. p. 671. Plut. de Stoic. Rep. 4. 10. Suid. s. v. Χρύσιππος.

dert festhielten, theils traten sie, wie schon der erstgenannte, in Beziehung zur späteren akademischen Schule, wodurch sie skeptischer wurden, theils suchten sie, wie besonders der Letztgenannte, die stoische Lehre mit den älteren griechischen Systemen zu versöhnen und selbst auch orientalische Ansichten damit in Verbindung zu bringen [1]). Damit hörte die strenge Stoa allmählich auf.

3) Die Verpflanzung der Stoa nach Rom, um die sich besonders *Panätius* von Rhodus, der Freund des Scipio, Lälius und anderer vornehmer Römer, und *Posidonius*, der Lehrer Ciceros, verdient machten, hatte den Erfolg, dass in ihr das theoretische Element mehr zurück und das praktische mehr hervortrat. Unter Anderem zeigt sich dieses in der Vorliebe, welche schon gleich anfangs und so auch später, unter den Kaisern, römische Rechtsgelehrte dafür fassten, was dann auf die Form und gesammte Ausbildung der römischen Rechtswissenschaft nicht ohne Einfluss blieb [2]). Ein ähnliches praktisches Interesse zog auch andere Römer zur stoischen Philosophie hin, indem sie darin einen Halt gegen das einreissende Verderben der Zeit zu erblicken glaubten. Die Bekanntesten unter diesen sind: *Lucius Annäus Seneca*, der Zeitgenosse des Apostels Paulus, geboren zu Corduba in Spanien im Jahre 2 v. Chr., später der Lehrer Neros, und zuletzt auf dessen Befehl hingerichtet zu Rom 65 n. Chr. — und *Epiktet*, geboren um das Jahr 50 nach Chr. zu Hierapolis in Phrygien, während der Zeit von Nero bis Domitian zu Rom und zwar anfangs als Sklave des Epaphroditus, später als Freigelassener lebend und hier von Musonius Rufus in der Philosophie unterrichtet, dann auf Domitians Befehl (89 n. Chr.) mit den übrigen Philosophen aus Italien verbannt, endlich zu Nikopolis in Epirus als Lehrer der Philosophie wirksam. Ausser diesen beiden war der namhafteste römische Stoiker bekanntlich der, jedoch erst nach unserem Zeitalter lebende, Kaiser *Marcus Aurelius Antoninus* (161—180). Von andern Stoikern, die etwa gleichzeitig mit Seneca zu Rom lebten, sollen hier nur genannt werden *Musonius Rufus*, *Chäremon* von Alexandrien, *Annäus Cornutus* aus Leptis in Afrika und sein Freund, der Dichter *Persius*, ferner *Rubellius Plautus*, *Thrasea Paetus*, *Helvidius Pris-*

1) Cic. de div. 1, 3. Acad. p. 2, 33. Tusc. 2, 25. Nat. Deor. 1, 3. 44. Philo de incorr. mundi 10. p. 497. Mang. Suid. s. v. Παναίτιος, Ποσειδώνιος. Diog. Laert. 7, 128 sq. Plut. de Pl. phil. 2, 9. Galen. de Hipp. et Plat. Plac. 4. p. 421. 5. p. 476. ed. Kuehn. 2) Vgl. jedoch *Bernhardy's* Grundr. der röm. Lit. 2. Bearb. S. 198.

cus, *Euphrates* von Tyrus, endlich auch die zu jener Zeit mit den Stoikern wieder fast auf gleichem Standpunkte sich befindenden *Cyniker*, z. B. *Demetrius* aus Sunium, der Freund des Seneca und Thrasea Paetus u. A.[1]). Da die Stoiker dieser Zeit sich meist nur im Allgemeinen an den Geist der älteren Stoa, namentlich in praktischer Beziehung, anschlossen, übrigens aber, je nach der besonderen Richtung eines Jeden, vielfach von ihren Lehren abwichen: so schliessen wir sie hier von unserer Darstellung aus und befassen uns nur mit der älteren Stoa.

4) Der Umstand, dass uns von den Schriften der älteren Stoiker, so namentlich auch von Chrysippus, nur einzelne Bruchstücke übrig geblieben sind, nöthigt uns, der Darstellung ihres Systemes hauptsächlich die Berichte Späterer zu Grunde zu legen. Die Wichtigsten von diesen sind: *Diogenes Laertius* (siebentes Buch), *Plutarch* (de Placitis philosophorum, de Stoic. repugnantiis, adversus Stoic.), *Sextus Empiricus* (adv. Mathem.), *Stobaeus* (Eclogae), und unter den Römern *Cicero*, *Seneca* u. s. w. Für die meisten der unten angeführten Stellen ist zu vergleichen: Ritter et Preller, hist. phil. Gr. Rom. ex fontium locis contexta. Hamb. 1838.

§. 7.

Darstellung des stoischen Systems.

1) *Das Allgemeine.* Philosophie ist das Streben nach Tugend um der Tugend selbst willen, oder, da alle Tugend Weisheit ist, das Streben nach Weisheit d. h. nach der Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge nicht blos in theoretischer, sondern auch in praktischer Beziehung. (Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem[2]). — philosophia sapientiae amor et affectatio[3]). — ἡ σοφία ἐστὶ θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη· ἡ δὲ φιλοσοφία ἄσκησις τέχνης ἐπιτηδείου[4])). Ganz verwerflich ist des Aristoteles Meinung, dass die Philosophie vorzugsweise im theoretischen Leben ihre Bestimmung habe[5]). — Es gibt nur eine Tugend; diese aber theilt sich in drei Hauptgliederungen, die physische, die ethische und die logische; darum hat auch die Philosophie drei Theile: die *Physik*, die *Ethik* und die *Logik*[6]). Die Philosophie

1) Vgl. *Bernhardy*, Grundriss der griech. Lit. §. 83, 3. Anm. desgl. der röm. Lit. §. 51. p. 256 ff. 2) Sen. Ep. 89, 7. 3) Ib. 89, 3. 4) Plut. de plac. phil. 1. prooem. 5) Chrysipp. apud Plut. de Stoic. rep. 2. 6) Plut. de plac. ph. 1. prooem.

ist einem lebenden Wesen zu vergleichen, so dass den Knochen und Sehnen die Logik, dem Fleische die Ethik, der Seele die Physik entspricht; oder auch einem Ei, wobei die Schaale der Logik, das Eiweiss der Ethik, die Dotter der Physik vergleichbar ist[1]. Der tieferen Bedeutung nach ist nämlich die Physik das Höchste[2], obgleich in der wissenschaftlichen Darstellung zuerst die Logik, zweitens die Physik und drittens die Ethik behandelt werden muss[3].

2) Die *Logik* vereinigt in sich die Denk- und Erkenntnisslehre, die Grammatik und die Rhetorik, will aber ihrem Hauptzwecke nach eine Anweisung für die Beurtheilung des Wahren und Falschen geben. — Der Anfang aller Erkenntniss ist die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις); bevor eine solche irgendwie stattgefunden, ist die Seele gleich einem unbeschriebenen Blatte. Angeborene Ideen gibt es nicht. Das Wahrgenommene erzeugt in uns eine Vorstellung (φαντασία) und wird als solche im Gedächtniss (μνήμη) festgehalten. Viele gleichartige Erinnerungen zusammen machen die Erfahrung (ἐμπειρία) aus[4]. Aus Vorstellungen, die unmittelbar (κατὰ περίπτωσιν) durch Sinnesfunktionen gewonnen werden, bilden wir andere nach der Aehnlichkeit, nach der Analogie (d. h. durch Anwendung eines vergrössernden oder verkleinernden Maasstabes), durch Versetzung der Bestandtheile, durch Zusammensetzung, durch Entgegensetzung und Verneinung (καθ' ὁμοιότητα, ἀναλογίαν, μετάθεσιν, σύνθεσιν, ἐναντίωσιν, στέρησιν[5]). Dies kann auf künstlerische oder methodische und auf unkünstlerische oder natürliche Weise geschehen[6]. Mit Sorgfalt ausgebildete Vorstellungen des Allgemeinen heissen Begriffe (ἔννοιαι); sind sie aber der wissenschaftlichen Bearbeitung noch bedürftig, so heissen sie Vorausnahmen (προλήψεις im niedern Sinne)[7]. Indem man von Wahrnehmungen zu Begriffen und hier wieder vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt, lassen sich zuletzt alle Begriffe auf *vier* Grundbegriffe oder Kategorien zurückführen, nämlich 1) die Substanz (ὑποκείμενον); 2) die wesentliche Eigenschaft (ποιόν), 3) die veränderliche Beschaffenheit (πῶς ἔχον), und 4) das einem Gegenstande nur im Verhältniss zu einem andern zukommende Merkmal (πρός τί πῶς ἔχον)[8]. — Da alles denkende Erkennen aber nur mit Hülfe der

1) Diog. Laert. 7, 40. 2) Chrysipp. ap. Plut. de Stoic. rep. 9. 3) Diog. Laert. 7, 40. 4) Plut. de plac. ph. 4, 11. 5) Diog. Laert. 7, 52. 6) Diog. L. 7, 51. Cic. de fin. 3, 10. Sext. Emp. adv. Math. 9, 393. 7) Plut. de plac. ph. 4, 11. 8) Diog. Laert. 7, 61. Simplic. in Arist. Cat. fol. 16. B.

Sprache stattfinden kann, so muss man unterscheiden: 1) Die sprachliche Bezeichnung (τὸ σημαῖνον), 2) den bezeichneten Gedanken (τὸ σημαινόμενον), und 3) den durch den Gedanken aufgefassten realen Gegenstand (τὸ τυγχάνον). Von diesen findet nur bei dem Zweiten, dem Gedanken (ἐννόημα), der Gegensatz des Wahren und Falschen statt, und auch hier nur, wenn derselbe in einem Urtheile (ἀξίωμα) ausgesprochen wird d. h. nicht das Empfindbare an sich (τὰ αἰσθητά) und auch nicht das Gedachte an sich (τὰ νοητὰ), sondern nur die Beziehung (ἀναφορά) beider auf einander ist wahr oder falsch; jenes, wenn der Gedanke dem Gegenstande, dieser jenem entspricht; dieses, wenn Solches nicht der Fall ist [1]). Nur von einem wirklich vorhandenen Gegenstande nämlich kann man eine, von innerem Beifall (συγκατάθεσις) und von Ueberzeugung begleitete, begreifende Erkenntniss (κατάληψις) oder eine dem Gegenstande genau entsprechende begreifende Vorstellung (φαντασία καταληπτική) haben. Solche begreifende Vorstellungen, die somit durchweg auf einer Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) beruhen und durch den Beifall der richtigen Vernunft (ὀρθὸς λόγος, λογισμός) unterstützt werden, sich von der leeren Einbildung (φαντασία ἀκατάληπτος, τὸ φανταστικόν) aber durch eine eigenthümliche Klarheit und Bestimmtheit (Evidenz) unterscheiden, sind, indem sie sich zu Begriffen oder Vorausnahmen höherer Art (auch προλήψεις genannt) gestalten, das Kriterium der Wahrheit [2]), welches *eine* Kriterium man hiernach auch in *drei* (zusammengehörende) Kriterien, sinnliche Wahrnehmung, Vernunfterkenntniss und Vorausnahme oder Begriff (αἴσθησις, γνῶσις, πρόληψις) zerlegen kann [3]). Alle Urtheile sind wahr, in denen der Inhalt jener begreifenden Vorstellungen ausgesprochen wird, und alle Schlüsse sind wahr, in denen hieraus regelrechte Folgerungen gezogen werden [4]). Ist die begreifende Erkenntniss auf dem Wege apodiktischer Beweisführung durch hinlängliche Gründe unerschütterlich befestigt worden, so heisst sie Wissenschaft (ἐπιστήμη im weiteren Sinne); im engeren Sinne aber heisst Wissenschaft ein System solcher Erkenntnisse [5]).

3) *Die Physik.* Es gibt keine unkörperliche Substanz, alles

1) Sext. Emp. adv. Math. 8, 10 sq. 7, 38. 246. Diog. Laert. 7, 60. 61. 2) Cic. Acad. post. 1, 11. Diog. Laert. 7, 46. 54. Plut. de plac. phil. 4, 12. 21. 3) Suid. s. v. πρόληψις. cf. Diog. Laert. 7, 24. 4) Sext. Emp. adv. Math. 7, 253. 5) Stob. Ecl. Eth. 2. p. 128. cf. Cic. Acad. pr. 2. 47. ibid. Acad. post. 1, 11. Diog. L. 7, 47.

Seiende und Wirkende ist körperlich, so dass also Platon und Aristoteles Unrecht haben, wenn sie dem Urwesen eine rein geistige Natur beilegen [1]). Vielmehr ist dieses Urwesen die untrennbare Einheit zweier Prinzipien (ἀρχαὶ), eines wirkenden (ποιοῦν) und eines leidenden (πάσχον). Das Leidende ist der körperliche, aber qualitätslose Urstoff, die ursprüngliche Substanz; das Wirkende die dem Urstoffe inwohnende, mit Empfindung und Verstand begabte Urkraft; beide zusammen machen die Gottheit in ihrem ursprünglichen Sein aus [2]). — Bei der Weltbildung ist zuerst der Urstoff durch die Urkraft in die vier Elemente zertheilt worden, indem jener Urstoff im Vereine mit der Urkraft sich zunächst als Feuer darstellte, welches dann erlöschend in Luft, Wasser und Erde sich verwandelte. Dieses ist das künstlerische Feuer, aus dem wie aus einem Saamen die Weltbildung hervorging — eine Vorstellung, worin die Stoiker, wie überhaupt in ihrer Physik, sich zunächst an Heraklit anschlossen [3]). Zugleich verbanden sich dann jene Elemente unter dem Einwirken der Urkraft auf angemessene Weise zum Weltganzen und zu jedem Theile desselben. Der Alles umfassende Aether wurde jetzt Herrscher und unmittelbares Organ der göttlichen Lebenskraft und Vernunft; die Luft wurde das Alles Bindende und Zusammenhaltende und Jedem seine Eigenthümlichkeit gebende Prinzip; das Wasser wurde das Nahrungsmittel der anderen Elemente und dadurch die Hauptbedingung für den Fortbestand der Welt in dem ihr angewiesenen Zeitraume; die Erde endlich wurde zum festen Mittelpunkte der Welt und zum Wohnsitze der Menschen bestimmt [4]). — Wie aber das Ganze, so sind auch alle einzelnen Körper, sowohl die unorganischen als die organischen, aus einer Mischung der vier Elemente erzeugt. Unter Körper überhaupt aber ist nicht blos das Ausgedehnte, sondern jedes Thuende oder Leidende, folglich auch das, was man sonst wohl als Wirksamkeit, Eigenschaft u. s. w. davon noch unterscheidet, zu verstehen, und darum ein wechselseitiges Sich-Durchdringen (ἀντιπαρήκειν) der Körper anzunehmen [5]). So ist zwar alles Seiende körperlich, aber auch alles Körperliche dynamisch und das Weltall

1) Plut. adv. Stoic. 30. de plac. phil. 1, 10. Diog. L. 7, 56. Stob. Ecl. 1. p. 336 und 338. Cic. Acad. quaest. 1, 11. 2) Diog. Laert. 7, 134. 150. Stob. Ecl. 1. p. 324. Plut. de plac. ph. 1, 3. Sen. Ep. 65, 2. 3) Plut. de Stoic. rep. 41. Stob. Ecl. 1. p. 414. 4) Diog. Laert. 7, 136—139. 155. Plut. de Stoic. rep. 41—43. adv. Stoic. 49. de plac. phil. 1, 7. 3, 9. 10. Stob. Ecl. 1. p. 320. Cic. Nat. D. 1, 14. 2, 22. 46. 53. 5) Diog. Laert. 7, 142. Plut. de Stoic. rep. 41. de plac. phil. 4, 20. adv. Stoic. 45. Stob. Ecl. 1. p. 376.

als Ganzes ein lebendiges, beseeltes und vernunftbegabtes Wesen, in welchem wiederum insbesondere die Gestirne, aus Aether gebildet und von den Ausdünstungen des Wassers und der Erde sich nährend, als belebt, selbstbewusst, und im höchsten Sinne gottähnlich zu denken sind[1]). In niederem Grade gottähnlich sind auch die Menschen, welche von allen Wesen in der Welt unter dem Monde allein vernunftbegabt sind, während auch die Thiere eine Seele (ψυχή), alle übrigen Wesen aber entweder eine wachsthümliche Natur (φύσις) oder blos eine Haltung (ἕξις) haben[2]). — Es gibt jedesmal nur eine einzige Welt; sie ist begränzt, von kugelförmiger Gestalt, sich stets um ihren eigenen Mittelpunkt herumbewegend; der Raum in ihr ist vollständig von den Elementen erfüllt, eine Leere gibt es darin nicht[3]). Wie die Welt angefangen hat, so wird sie einst auch wieder vergehen, gleichwie alles Einzelne in ihr. Indem das Warme das Feuchte allmählich verzehrt, tritt zuletzt ein Zeitpunkt ein, wo die Weltverbrennung (ἐκπύρωσις) erfolgt und somit die Welt, gleichwie sie aus Feuer hervorging, in Feuer auch wieder untergeht. Nur die Grundursache (Gott, Zeus) ist unvergänglich. Diese beginnt sogleich dann einen neuen Kreislauf der Welt in ähnlicher Weise wie vorher, und so geht es in's Unendliche fort[4]). — Wie aber mit dem Ausdrucke Welt sowohl das Urwesen, als das aus ihm hervorgehende Weltgebäude, als die Einheit beider bezeichnet werden muss — denn Gott ist als lebendiger Saame, näher als Vernunft, welche die Natur eines Saamens hat (als λόγος σπερματικός) vor Allem, in Allem, und nach Allem wirksam, wesshalb auch dieses All d. h. das Weltganze nicht wesentlich von ihm verschieden ist[5]) —: so ist auf der andern Seite Gott an und für sich ein lebendiges, unsterbliches, vernünftiges, glückseliges, durchaus vollkommenes und allvorhersehendes Wesen, in Bezug zur Welt aber der Hervorbringer oder Bildner (δημιουργός) der Welt und gleichsam der Vater des All, der sich zwar von der Welt wie das Thuende von dem Leidenden, wie das Herrschende (τὸ ἡγεμονικόν) von dem Beherrschten, und wie die Seele von dem Leibe gewissermaasen unterscheidet, doch aber Alles als lebendige Kraft durchdringt und auf den verschiedenen Stufen des Seins verschiedene Wirkungsweisen (δυνάμεις) ausübt. Hiernach hat er auch vieler-

1) Diog. Laert. 7, 138. 139. Cic. Nat. 2, 15 sq. Plut. de Stoic. rep. 41.
2) Plut. adv. Stoic. 36. cf. Diog. L. 7, 147. Sext. Emp. adv. Math. 9, 81.
3) Diog. L. 7, 140. 141. 4) Plut. adv. Stoic. 13. 36. Stob. Ecl. I. p. 372.
5) Diog. L. 7, 136—138. Stob. l. c.

lei Namen. So nennt man ihn als Ursache des Lebens (ζῆν) Zeus; dagegen nach der Erstreckung seiner Herrschaft (τὸ ἡγεμονικόν) in den Aether Athene, in die Luft (ἀήρ) Hera, in das künstlerische Feuer Hephästos, in das Feuchte Poseidon, in die Erde Demeter u. s. w.[1]. Dies der Sinn des Polytheismus, der somit (pantheistischer) Monotheismus ist. Ebenso aber kann Gott auch Verhängniss (αἱμαρμένη) genannt werden, indem nach der Verkettung von Ursache und Wirkung Alles in der Welt geschieht; doch ist die hierin liegende Nothwendigkeit nicht eine blinde und vernunftlose, sondern eine durch Gottes Vorsehung (πρόνοια) bestimmte; und da sich der Wille Gottes in Bezug auf bevorstehende Ereignisse den Menschen durch gewisse Vorbedeutungen und Zeichen offenbart, so rechtfertigt sich hierdurch auch der Begriff der Wahrsagerkunst (μαντική)[2]. Ausserdem zeigt sich die göttliche Vorsehung in der höchst zweckmässigen Einrichtung der Welt, indem sich hier nicht nur eine grosse Mannichfaltigkeit und Schönheit im Einzelnen, sondern auch eine solche Anordnung des Ganzen bemerklich macht, dass das Niedere stets um des Höheren, das Ganze aber als etwas schlechthin Vollkommenes um seiner selbst willen da ist[3]. Freilich gibt es Uebel in der Welt; aber diese finden sich nicht im Ganzen, sondern nur im Besonderen, wo sie als Bedingungen und Folgen des Guten unerlässlich sind. Denn das Gute, auch das sittlich Gute, kann nur zugleich mit seinem Gegensatze, dem Bösen, sein. Aber auch so ist nicht die Natur oder das göttliche Wesen Schuld am Bösen und Uebel; denn im Grunde ist nur das Einzelne als Einzelnes unvollkommen. Dieses aber wird durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen wieder ausgeglichen[4]. — Was schliesslich die Natur der menschlichen Seele angeht, so ist dieselbe ein äetherischer, jedoch körperlicher Stoff, nämlich ein warmer Hauch (πνεῦμα ἔνθερμον), der den ganzen Leib durchdringt und aus acht Theilen (μέρη) besteht, nämlich den sieben Vermögen zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu fühlen, zu sprechen und zu zeugen (τὸ ὁρατικὸν etc.), welche alle ihre eigenthümlichen Organe haben, und dem obersten Bestimmungsvermögen (τὸ ἡγεμονικόν) d. i. der Intelligenz mit ihren Vorstellungen, ihren Trieben und der Vernunft (φαντασίαι, ὁρμαί, λόγος) untergeordnet sind. Dieses Höchste

1) Diog. L. 7, 147. Plut. de plac. phil. 1, 7. 2) Cic. de Nat. Deor. 1, 15. de fato 18. de Div. 1, 3. 38. Diog. L. 7, 149. 3) Cic. de Nat. Deor. 2, 14. de Fin. 3, 20. Stob. Ecl. 1. p. 444. Plut. de Stoic. rep. c. 35—37. 5) Plut. l. c. adv. Stoic. 14. 16.

im Menschen hat seinen Sitz im Herzen, nicht, wie Platon meinte, im Gehirne. Dass aber der Seele auch eine Art Freiheit, die sich z. B. im Beifalle zeigt, zugelegt werden könne, ungeachtet Alles durch das Verhängniss bestimmt wird, erklärt sich daraus, dass die Ursachen, deren Verkettung das Verhängniss ausmacht, sich in erste oder vollkommene und in nächste oder behülfliche unterscheiden. So ist die Vorstellung (φαντασία) wohl eine behülfliche, nicht aber eine vollkommene Ursache des ihr gezollten Beifalles (συγκατάθεσις); vielmehr ist dieser zu allererst bedingt durch die innere Natur unseres Geistes, der gemäss wir den Beifall ertheilen oder nicht. Endlich ist noch in Betreff des Lebens der Seele zu beachten, dass dieselbe erst zugleich mit dem Körper entsteht und nach dem Tode getrennt von ihm zwar noch fortlebt, aber doch vergänglich ist. Denn ihre Fortdauer erstreckt sich höchstens bis zur allgemeinen Weltverbrennung; ob aber alle Seelen, oder nur die der Weisen diesen Zeitpunkt erreichen werden, ist fraglich [1]).

4) Die *Ethik* steht in genauestem Zusammenhange mit der Physik, indem das tugendhafte Leben nichts Anderes als das naturgemässe Leben (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) ist, d. h. ein Leben nach der Erfahrung dessen, was von Natur geschieht, so dass dasjenige, was die menschliche Natur ebenso wie die allgemeine Natur als ihr innewohnendes Naturgesetz beherrscht, die Richtschnur für unser Thun und Lassen ist [2]). Nur aus Zeus und der allgemeinen Natur entspringt die Gerechtigkeit [3]); nur im Naturtriebe (ὁρμή) haben alle Tugenden ihren letzten Grund [4]). Dieser Trieb aber stellt sich zuerst, auch bei den Thieren, als Selbsterhaltungstrieb dar und spricht sich im Individuum als die Forderung aus, Alles das, was seine Existenz und deren gesammte Einrichtung ausmacht und was zu deren Erhaltung dient, zu lieben, dagegen seinen Untergang und Alles, wodurch es mit Untergang bedroht wird, zu verabscheuen und zu hassen. Diese Existenz selbst, nicht das erst zu ihr hinzukommende Lustgefühl, ist das zu Erstrebende [5]). — Im Menschen sodann zeigt sich dieser Selbsterhaltungstrieb vor Allem als Trieb zur Erkenntniss und zum Entdecken des Wahren, sowie

1) Plut. de Stoic. rep. 41. Sext. Emp. adv. Math. 9, 81. 102. Nemes. de Nat. Hom. 2. p. 33. 34. Plut. de plac. phil. 4, 4. 21. Diog. L. 7, 156. 159. Cic. de fat. 18. 2) Stob. Ecl. 2. pag. 132. Diog. L. 7, 87—89. 3) Epictet. Man. 32. Diog. L. 7, 88. 4) Gell. Noct. Att. 12, 5. 7. 5) Diog. Laert. 7, 85 sq Gell. l. l.

als Abneigung vor Täuschung und Irrthum. Denn nur durch die Erkenntniss des Wahren lässt sich das uns Angemessene ermitteln, nur in ihr lässt sich die Einrichtung des menschlichen Wesens und das ihr Entsprechende und Förderliche, die Identität der allgemeinen Natur mit der besonderen menschlichen und die Harmonie des Weltgesetzes mit dem für einen Jeden geltenden Gesetze, wodurch seine Glückseligkeit und der gute Verlauf seines Lebens bedingt ist, dem Menschen zum Bewusstsein bringen[1]. Dadurch unterscheidet sich auch der Trieb des Menschen von dem des unvernünftigen Thieres. Denn indem sich die Vorstellungen des Zuträglichen und des Widerwärtigen, des Gutes und des Uebels, der Seele unwillkürlich aufdrängen und daraus in ihr Zuneigung und Abneigung, überhaupt die Gemüthsbewegungen hervorgehen, kann der Mensch diesen vermöge seiner Freiheit und Urtheilskraft entweder Beifall ertheilen oder versagen, und die Weisheit besteht darin, dies gemäss dem wahren Werthe der Dinge zu thun[2]. Das Verlangen nach dem wirklich Guten ist der Wille, das nach dem blos scheinbar Guten die Begierde[3]. Die Tugend, worunter im Allgemeinen die Vollkommenheit der Eigenthümlichkeit eines Gegenstandes verstanden wird, heisst, als sittliche Tugend eines Menschen gefasst, eine solche Denkart und Gesinnung (διάθεσις) desselben, die um ihrer selbst willen erwählenswerth und, keine Steigerung noch Verringerung zulassend, durch das ganze Leben hindurch mit sich übereinstimmend ist[4]. Daher gibt es nur Eine Tugend; diese aber zeigt sich in vier Hauptrichtungen, als vernünftige Einsicht (φρόνησις), Mässigkeit (σωφροσύνη), Tapferkeit (ἄνδρεια) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), denen ebenso viele Arten von Schlechtigkeit entgegenstehen[5]. Alle Tugenden sind mit einander verknüpft; wer eine besitzt, besitzt sie alle. Dies aber ist bei dem Weisen der Fall, dessen Handlungen sämmtlich vollkommen sind, der in Bezug auf seine Pflichten Alles weiss, sollte er auch in Beziehung auf die encyclischen Wissenschaften z. B. Grammatik, Musik und Anderes dgl. völlig ungebildet sein; der nicht irren, nicht fehlen, nicht bereuen kann, der nicht sündigt, auch wenn er seinem Leben Gewalt anthut oder Handlungen wie Oedipus begeht, kurz der

1) Cic. de Fin. 3, 6. 7. De Nat. D. 2, 14. Stob. Ecl. 2. p. 138. Diog. L. 7, 87. 88. 2) Cic. Acad. Qu. 1, 10. 38. de Fin. 3, 10. Tusc. Quaest. 4, 6. 7. Diog. Laert. 7, 85. 86. 110. Stob. Ecl. 2. p. 160. 164. 168. 3) Diog. L. 7. 115. 116. Stob. Ecl. 2. p.166. 168. Cic. Tusc. Quaest. 4, 6. 4) Stob. Ecl. 2. p. 104. 132. Senec. Ep. 89. 5) Stob. Ecl. 2. p. 104. 108. 112. 116.

göttlich (θεῖος) und gleich einem Gotte (οἱονεὶ θεὸν) ist, auch wenn er als Mensch geboren und nichts Menschliches ihm fremd ist [1]. Das gerade Gegentheil von ihm ist der Thor; ein Mittleres aber zwischen einem Weisen und einem Thoren gibt es nicht, so wenig als ein Mittleres zwischen Tugend und Schlechtigkeit [2]. Da die Tugenden in der Wissenschaft von dem, was zu thun ist, gegründet sind und mit der Wissenschaft des Guten auch nothwendig das Wollen des Guten verbunden ist, so sind dieselben lehrbar: alle Tugenden lassen sich auf Erkenntniss, alle Laster auf Unwissenheit zurückführen [3]. — Die Tugend an sich ist das allein Beglückende, das wahrhaft Nützliche, das Gute. Der Weise ist glücklich im Kerker, auf der Folter, unter allen denkbaren Widerwärtigkeiten und Leiden; der Thor aber ist selbst im Genusse aller Güter und Freuden höchst elend [4]. Alles ausser der Tugend z. B. Leben, Gesundheit, Vergnügen, Tod, Krankheit, Schmerz u. s. w. ist gleichgültig (ἀδιάφορον). Ob es uns vortheilhaft oder nachtheilig (προηγμένον, ἀπροηγμένον) sei, hängt lediglich von dem Gebrauche ab, den wir davon machen [5]. Denn wenn sich auch dabei der Unterschied zeigt, dass Einiges unsere Zuneigung, Anderes unsere Abneigung, noch Anderes keines von beiden erregt, so ist doch das wahrhaft Naturgemässe oder Geziemende (τὸ καθῆκον), das Naturwidrige (τὸ παρὰ τὸ καθῆκον), und das Neutrale nicht nach dem Affekte, sondern nach der Einsicht (λόγος) zu bestimmen. Die Handlungen, welche einen vernünftigen Grund haben, sind naturgemäss, und können dann entweder vollkommen naturgemässe d. h. Pflichten (τέλεια, κατορθώματα), oder mittlere (μέσα) d. h. von der Vernunft gebilligte, erlaubte Handlungen sein; dagegen sind alle Handlungen, die dem Naturgemässen widerstreiten, Vergehen (ἁμαρτήματα) [6]. — Alle tugendhaften Handlungen sind unter sich gleich, ebenso wie alle Vergehen [7]. — Ist es so die vernünftige Ordnung des Weltganzen, worauf alle Pflichtenlehre für den Menschen beruht, so ist auch das Recht, welches im Staate herrscht, keineswegs ein auf willkürlichen, positiven Bestimmungen und Verträgen, sondern vielmehr auf der Natur (φύσει) ursprüng-

1) Stob. Ecl. 2. p. 108. 116. 120. 232 sq. Cic. Parad. 5, 6. Diog. L. 7, 119. 125. 130. 188. Plut. de Stoic. rep. 13. adv. Stoic. 33. 2) Diog. L. 7, 127. Stob. Ecl. 2. p. 198. 3) Diog. Laert. 7, 91. 125. Stob. Ecl. 2. p. 106. 110. Cic. Tusc. Quaest. 4, 24. 4) Sen. Ep. 9. Plut. adv. Stoic. 25. Diog. Laert. 7, 117. Cic. Parad. 2. 5) Diog. L. 7, 101. 103. 6) Diog. Laert. 7, 107. 108. 109. Stob. Ecl. 2. p. 158. 184. 192. 220. Clem. Alex. Paed. 1, 13. p. 136. 13. Cic. Off. 1, 3. 6) Diog. Laert. 7, 101. 120. Cic. de Fin. 3, 14. Parad. 3.

lich beruhendes: das Naturrecht ist Grundlage und höchstes Prinzip des Staates und aller seiner Einrichtungen [1]). Ebendesshalb aber bilden auch nicht blos die einzelnen Völkerschaften in ihren besonderen Rechtsverfassungen Staaten, sondern nicht minder machen alle Völker und Menschen zusammen einen gemeinsamen Staat unter der Regierung Gottes aus. Der hier überall herrschende Grundsatz kann nur der sein, dass das gemeinsame Beste dem des Einzelnen vorzuziehen ist [2]).

§. 8.

Kritik des stoischen Systems.

1) Auch hier kann es uns nicht um eine tiefer eingehende Kritik des stoischen Lehrbegriffes als philosophischen Systemes in Vergleich mit früheren und späteren philosophischen Systemen und in formeller Rücksicht, sondern vielmehr hauptsächlich nur um eine Andeutung der Stellung desselben zu seiner Zeit überhaupt und dann insbesondere zu den Lehren des Christenthums zu thun sein. Das zunächst Auffallende an ihm ist nämlich sein durchgeführter Gegensatz zum epikureischen Lehrbegriffe und dann auch seine hohen geistigen und wissenschaftlichen Vorzüge vor diesem, welche schon im Bewusstsein der Gebildeten unter seinen Zeitgenossen ihm die allgemeine Anerkennung verschafften, dass er den Epikureismus gründlich bekämpft und besiegt, sowie der Sache der Wahrheit und Sittlichkeit einen höchst achtungswerthen Dienst geleistet habe. Bei all seinem Gegensatze aber gegen den Epikureismus lässt sich doch nicht verkennen, dass er wesentlich auf demselben Naturboden, wie dieser, stand, indem seine Logik ihren alleinigen Ausgang vom Sinn und der Sinneswahrnehmung nahm, seine Physik alles Sein für körperlich erklärte, und seine Ethik nur das naturgemässe wollte. Dieses Alles bezeichnet seinen Standpunkt als einen prinzipiell heidnischen, dem Judenthum und dem Christenthum, freilich in verschiedenem Sinne, durchaus entgegengesetzten. Bestimmt sich dadurch seine Stellung im Allgemeinen, so ist dann das Nähere, dass er auf dem Boden des Heidenthumes diejenige Stellung einnahm, die ihn in Vergleich mit dem Epikureismus als das andere Extrem desselben erscheinen liess. Dies beweist sein entschiedener Anlauf, um von dem Sinnlich-Unmittelbaren der

1) Stob. Ecl. 2. p. 184. 2) Diog. L. 7, 128. Cic. de Fin. 3, 19. Plut. de Alex. Fort. 1, 6.

Sinneswahrnehmung zu den abstraktesten Allgemeinbegriffen des Verstandes, von der Einzelheit in der Natur, dem Atom und dessen blos mechanischer Zusammensetzung, zur Erfassung des organischen Gesammtlebens der Natur und deren allgemeiner Geistesbestimmtheit, endlich von dem fast gedankenlosen Streben nach Lust und Vergnügen zu dem rein begrifflich erfassten Ideale der Tugend vorzudringen. Dennoch trat er der Volksreligion, so sehr er ihr auch überall das Wort zu reden schien und es für eine bedenkliche und ruchlose Angewöhnung erklärte, gegen die Götter zu sprechen [1], ja durch seine Vertheidigung der Mantik, des Omen- und Auspicienwesens u. s. w. nicht wenig zur Befestigung und Förderung des Aberglaubens beitrug, besonders auffallend dadurch, dass er die Mythen allegorisch umdeutete und den Polytheismus pantheistisch fasste, auch Gebete, Opfer u. s. w. als mit dem Schicksalsglauben unverträglich verwarf und nur einen geistigen Cultus gestattete [2], ja schon dadurch allein, dass er ein eigenes, zur Verachtung der Thorheit des grossen Haufens führendes System aufstellte, fast nicht minder feindlich und zerstörend entgegen, wie der Epikureismus — nur freilich mit dem Unterschiede, dass der Epikureer öffentlich und leichtfertig verspottete, worauf der Stoiker mit mehr Zurückhaltung, aber auch grösserem Stolze, und mit gelehrter, Achtung gebietender Gründlichkeit gleichsam von oben herabsah.

2) Der Gegensatz des Stoicismus gegen das Christenthum tritt zwar schon zum Theil in seiner Erkenntnisslehre hervor, indem hier, ebenso wie im Epikureismus, als höchste und im Grunde einzige Erkenntnissquelle der Sinn und seine Wahrnehmung betrachtet wird, wogegen im Christenthume schon der Begriff des Gewissens eine unmittelbare Beziehung des endlichen Geistes zum unendlichen und ein inneres Vernehmen des von diesem ausgehenden Gesetzes aussagt, wofür nicht der Sinn, aber auch nicht der abstrahirende Verstand die allein schon ausreichende Erklärung geben. Daher ist auch der Offenbarungsbegriff und der auf dem inneren wie äusseren Zeugnisse beruhende Glaube nur äusserst trübe in der stoischen Lehre von der Mantik vertreten. Am entschiedensten aber tritt der Gegensatz der stoischen und christlichen Lehre in dem Pantheismus der ersteren gegenüber dem Panentheismus der letzteren hervor. Nicht nur, dass trotz aller von den Stoikern hin und wieder hervorgehobenen Unterschiede zwischen Gott und Welt

1) Cic. de Nat. Deor. 2, 67. 2) Cic. de Nat. Deor. 2, 28.

beide für wesentlich eins gehalten und die Welt geradezu Gott, Gott der Saame und die Vernunft, die Seele und das leitende Agens der Welt genannt, der Aether, die Gestirne, die Luft u. s. w. als unmittelbare Träger der göttlichen Kraft bezeichnet werden: auch die Geschichte der Welt, ihr Entstehen, ihr Verlauf und ihr Vergehen ist ihnen eine Geschichte Gottes, der damit selbst in die Verkettung von Ursache und Wirkung hineingezogen und dem Schicksale unterworfen wird. Ist so nicht einmal Gott frei, muss er nach einem ihn nöthigenden Gesetze sich zur Selbstzerlegung in der Weltschöpfung entschliessen, hierauf die Periode der jedesmaligen Weltdauer durchmachen und zuletzt Alles wieder in sich verschlingen: so ist mit dieser Lehre vom Verhängniss noch weit weniger die menschliche Freiheit verträglich und Alles, was die Stoiker hierüber vorgebracht haben, ist so unzureichend, dass dieser Punkt von jeher und mit Recht als ein Hauptanstoss in ihrer Lehre gegolten hat. Wie aber der Hauptgrund jenes Missverhältnisses in Gott die Verschlungenheit desselben mit der Materie ist, so ist auch beim Menschen die Materialität der Seele eigentlich das, wovon hier der Irrthum ausgeht und womit zugleich der endliche Untergang der Seelen im Weltbrande genau zusammenhängt. Dies ist dann aber auch nicht minder lähmend für den Nerv der stoischen Sittenlehre gewesen. Denn so viel Vortreffliches sie hierüber gesagt haben, das blos Naturgemässe kann schon desshalb kein Prinzip der Ethik sein, weil diese zu ihrer Voraussetzung schlechterdings Freiheit verlangt, in dem Natürlichen aber diese nirgend angetroffen wird; dann auch, weil der Naturtrieb vielfach zum Verkehrten neigt, eine Unterscheidung aber des Natürlichen in Geziemendes, Gleichgültiges und Ungeziemendes, ebenso wie die Behauptung, dass der Begriff der Tugend mit dem der Glückseligkeit keine innere Verhältnissmässigkeit habe, eine Abstraktion ist, die man jedenfalls auf dem Standpunkte des blos Naturgemässen ohne Willkür nicht machen kann.

3) Man würde jedoch Unrecht thun, wenn man blos diese Schattenseiten des Stoicismus beachten, nicht auch seine Lichtseiten in's Auge fassen wollte. So zeigt sich, um zunächst bei der Ethik der Stoiker stehen zu bleiben, in dieser sogleich eine Zusammenmischung des Natürlichen, Geistigen und Göttlichen im Begriffe der Natur, die wir zwar auch in ihrem Begriffe von Gott und von der menschlichen Seele bemerkt haben, die aber ihrer Ethik eben so sehr zum Vortheile, als ihrer Physik zum Nachtheile gereicht hat. Wäre in der Ethik das Geistige und das Göttliche von ihnen ganz, wie es

sein sollte, in Anschlag gebracht, so würden sie auch die Bedeutung des Willens und der freien That und nicht minder die der hülfreichen Gnade damit hinreichend anerkannt haben. Das ist freilich nicht geschehen; vielmehr haben sie einseitig das ganze Gewicht auf die Erkenntniss und die Selbstgerechtigkeit des Menschen gelegt. Dennoch aber lässt sich wegen eben jener Hinzunahme des Höheren ein tieferer Geistesblick weder in dem Grundbau der stoischen Ethik überhaupt, noch namentlich in dem von ihr aufgestellten Ideale des Weisen verkennen. Man kann vielmehr nicht umhin, wie in dem ersteren die Stimme des Gewissens trotz aller theoretischen Fesselung desselben, so in dem letztern den Ausdruck des natürlich sittlichen Verlangens der Menschheit nach dem Gottmenschen, ja eine Art Vorherverkündung desselben, zu finden. Etwas Aehnliches muss dann aber bei näherem Betrachten allerdings auch in Betreff der stoischen Physik anerkannt werden. Denn dass sich in ihr ungeachtet der vorhin berührten Mängel schon ein Strahl tieferer Gotteserkenntniss als gleichsam vorbereitend auf das Christenthum einen Durchbruch durch die Nacht des Heidenthumes verschafft hat, ist gewiss nicht zu läugnen und schon ältere christliche Apologeten haben sich zum Zeugniss dafür mit Recht unter Anderem auf den Hymnus des *Kleanthes* berufen, dessen Mittheilung an dieser Stelle wir uns schon darum nicht versagen können, weil er so sehr, wie irgend eine Stelle im alten Testamente, Anspruch darauf hat, zu den christlichen Anklängen in der vorchristlichen Zeit gerechnet zu werden. Uebersetzt heisst er so:

Zeus, der Unsterblichen Haupt, Vielnamiger, Vater des Weltalls,
Das nach deinem Gesetz du lenkst mit ewiger Allmacht,
Sei mir gegrüsst! Es geziemt uns wohl, dich anzurufen,
Dessen Geschlecht wir sind, der einzig uns auf der Erde
Sein Wort nachzusprechen die herrliche Gabe verlieh'n hat.
Dich darum preist mein Lied, dich feiert es immer und ewig.
Dir folgt, wie du gebeutst, der Himmel; und alle Gestirne
Drehen sich freudig und gern, wie deine Gewalt sie beweget,
Der als Diener und Boten in unantastbaren Händen
Du den entflammenden schwingst, den unauslöschlichen Blitzstrahl:
Vor ihm bebt die Natur; doch durch sein Feuer entzündest
Du den gemeinsamen Geist, der Alles belebt und in Allem
Leuchtenden Glanzes erscheint, im Grössesten wie im Kleinsten.
Also wohnest im All und herrschest du königlich! Ohne
Dich mag nimmer ein Werk auf grünender Erde geschehen,

Noch in des Himmels ätherischem Reich, noch tief in dem Meere,
Als was Thörichtes thun im eigenen Sinne die Bösen.
Du doch weisst hinwieder zum Heil auch das Schlimme zu lenken,
Ordnend das Ordnungslose, den Hass auflösend in Liebe,
Dass sich das Böse der Harmonie einfüget des Guten,
Dass ein einiger Geist in Jeglichem webet und waltet,
Dessen Gesetz die fliehen, die unter den Sterblichen Böses
Thun, Unselige, die nach den ewigen Gütern verlangend
Doch nicht hören und ehren des Gottes gemeinsamen Willen,
Dem treu folgend auch sie ein herrliches Leben genössen.
Aber des Schönen beraubt nun streben sie hierhin und dorthin,
Die von des Ruhmes Begier rastlos zum Kampfe getrieben,
Die um Geldes Gewinn zu mancherlei Sorge verwirret,
Andere aber zur Ruhe gewandt und zur Pflege des Leibes,
Alle mit nichtigem Eifer Entgegengesetztes erjagend.
Doch du, Zeus, Allgeber, du Blitzender, Dunkelumwölkter,
Wend', o wende die Menschen hinweg vom traurigen Wahne,
Scheuch' aus der Seele ihn fort, und gib uns Theil an der Weisheit
Rathschluss, dessen getrost du Jegliches ordnest und wohl machst,
Dass in der Ehre Genuss dir wieder die Ehre wir geben,
Singend in ewigem Lied dein Werk, wie solches den Menschen
Zukommt: denn nie ward ein Höheres Göttern und Menschen,
Als dein durchwaltend Gesetz einstimmend zu preisen [1]).

4) Unter den Aposteln kann zunächst nur bei Paulus, dem Heidenapostel, die Frage aufgeworfen werden, ob er die stoische Lehre speziell gekannt und berücksichtigt, oder wenigstens, in welchem inneren Verhältnisse seine Lehre zur stoischen gestanden habe. Denn was von einem persönlichen Verhältnisse zwischen ihm und dem ersten Stoiker jener Zeit, Lucius Annäus Seneca, dem Bruder des in der Apostelgeschichte erwähnten Proconsuls Gallio [2]), und von einem Briefwechsel, den beide geführt haben sollen, schon zu des Hieronymus und Augustinus Zeiten erzählt ward [3]), ist durchaus ungegründete Sage und der Briefwechsel sicher unächt. Wir müssen uns zur Beantwortung jener Frage auf die Angaben

1) Die Uebersetzung rührt von meinem Freunde und Collegen, Herrn Professor Dr. *Carriere* her. Siehe dessen Schrift: Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk von einem deutschen Philosophen. Leipzig bei Brockhaus 1850. S. 17. 2) Apg. 18, 12 sq. cf. Tac. Ann. 15, 73. 3) Hier. de viris ill. c. 12. Aug. ep. 153. ad Macedon. §. 14. Die Briefe finden sich lateinisch bei Fabric. Cod. Apocr. N. T. p. 892 sqq.

des neuen Testamentes beschränken. Bei der Rede des Paulus im Areopag zu Athen waren auch Stoiker zugegen[1]). Ob er durch mündliche Unterredung mit ihnen oder durch das Lesen stoischer Schriften oder auch nur von Hörensagen ihre Ansichten näher kennen gelernt habe, vermögen wir weder aus dieser Rede noch aus seinen Briefen mit Sicherheit zu beurtheilen. Jedenfalls aber tritt er mit seiner Lehre überhaupt bei Weitem nicht in einen gleichstarken Gegensatz mit der stoischen, wie mit der epikureischen Lehre. Im Gegentheil, mit der ersteren stimmt Vieles in seiner eigenen Lehre wenigstens scheinbar sehr nahe überein. So, wenn er in jener Rede auf die Schöpfung hinweisend, Gott als den Herrn des Himmels und der Erde bezeichnet, der nicht in Tempeln wohne, die von Menschenhänden gemacht seien, noch auch von Menschenhänden sich bedienen lasse, als bedürfe er irgend Etwas — der nicht ferne von einem Jeden von uns sei, da wir in ihm leben, uns bewegen und sind — ja von dem mit Recht schon griechische Dichter, nämlich *Aratus* (270 v. Chr.), ein Schüler des Stoikers Persäus, — und ganz ähnlich ja auch der Stoiker *Kleanthes* (um 250 v. Chr.) in dem vorhin mitgetheilten Hymnus auf Zeus[2]) — gesagt hätten: «Wir selbst sind seines Geschlechtes» — so dass wir also vom Geschlechte Gottes seiend, nicht meinen dürfen, die Gottheit sei gleich Gold oder Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung.» Fast Alles dieses konnten mit denselben Worten, obwohl in noch wesentlich anderem Sinne, über Gott auch die Stoiker sagen, wie denn wirklich Seneca in seinem Werke über den Aberglauben nicht blos die Volksgötter und deren hergebrachte Verehrung verwarf, sondern auch zur Verehrung des Gottes aufforderte, welcher in uns und in der Welt als geistiges und belebendes Wesen wohnt. «Wollt ihr,» ruft er aus, «Gott euch vorstellen, so denkt ihn euch als gross und freundlich in milder Erhabenheit, als einen Freund, der euch stets nahe ist, der nicht verehrt sein will durch Opfer und Blutströme, sondern durch ein reines Herz und durch edle tugendhafte Vorsätze. Nicht Tempel von hochaufgethürmten Steinen will er sich gebaut wissen: in der eigenen Brust soll Jeder ihm einen Altar errichten[3]).» In ähnlicher Weise, wie hier Seneca, erklärt auch die paulinische Lehre das

1) Apg. 17. 18. 2) Arat. Phaenom. v. 5. (wörtlich wie Paulus cf. Fabric. Bibl. Gr. IV. p. 87 sq.) und Cleanth. hymn. in Jov. v. 5. (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν ,cf. Fabr. l. l. III. p. 550. 3) Sen. ap. Aug. Civ. D. 6, 10. Id. ap. Lact. Div. Inst. 1, 7. 2, 9. 6, 25 und Ep. 41.

Blut der Böcke und Kälber für unzureichend zur inneren Versöhnung des Menschen mit Gott, begnügt sich jedoch nicht mit einem an deren Stelle gesetzten blos subjektiv menschlichen Cult, sondern verweisst statt dessen vielmehr auf das Opfer Christi, wodurch allein das Gewissen gereinigt werde [1]. Nicht minder kann die wiederholte Berufung des Apostels auf die Offenbarung Gottes in der Natur und dem Gesetze des Herzens, das auch den Völkern bekannt sei [2], in einem vorzüglichen Maasse an die stoische Theologie und den stoischen, das Geziemende und Erlaubte vom Ungeziemenden unterscheidenden Logos im Menschen erinnern. Ganz besonders aber ist es die paulinische Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung und deren Verhältniss zur menschlichen Freiheit [3], worin die Ansicht des Apostels wohl die nächste Berührung mit der der Stoiker gehabt hat, nicht als ob diese hierin irgend einen direkten oder indirekten Einfluss auf jenen ausgeübt hätten, sondern, weil den Apostel seine eigene metaphysische Geistesrichtung auf ein Gebiet und zu Bestimmungen führte, die eine Vergleichung seiner Lehre mit der stoischen um so mehr nahe legen, als man nicht selten auch jene, obwohl mit Unrecht, beschuldigt hat, dass sie ebenso wie diese der menschlichen Freiheit zu nahe trete. Wir müssen es einem anderen Orte aufbehalten, den wesentlichen Unterschied beider Lehren trotz der scheinbaren Aehnlichkeit, welche sie haben, nachzuweisen. Ferner erwähnen wir als einen mehr äusseren, jedoch für die Auffassungsweise überhaupt nicht unwichtigen Vergleichungspunkt die dem Apostel mit den Stoikern gemeinsame Vorliebe für Bilder und Gleichnisse aus der organischen Natur und besonders aus der Menschenwelt, um damit Allgemeineres zu bezeichnen. So vergleichen die Stoiker die Theile der Philosophie mit den Bestandtheilen eines Menschen oder eines Eies u. dgl., denken sich das Weltall wie den Menschen aus Leib und Seele bestehend, bezeichnen Gott als einen Saamen und den göttlichen Logos als saamenhaft u. s. w. —; in ähnlicher Weise liebt Paulus es, die Kirche den Leib Christi zu nennen, lässt den einzelnen Gliedern dieses Leibes die Gaben des heiligen Geistes entsprechen, redet von einer Saat des Geistigen, gleichwie Johannes von einem Saamen Gottes im Menschen [4], von Kindern Gottes u. s. w. Einen tieferen Punkt dagegen trifft die Analogie der stoischen und der pau-

1) Cf. Heb. 9, 12 fl. 2) Apg. 14, 17. Röm. 1, 20. 2, 14 fl. 3) Röm. 8, 28—30. und vornehmlich cap. 9., sowie viele andere damit übereinstimmende Stellen. 4) 1 Cor. 9. 11. 1 Joh. 3, 9.

linischen wie überhaupt der christlichen Lehre darin, dass nach beiden die Welt in ihrem dermaligen Bestande einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende hat. Wir unterlassen es, die Unterschiede der beiderlei Schöpfungstheorien hier näher anzugeben. Wenn aber die Stoiker wie die Magier lehrten, dass die Welt einst im Feuer untergehen werde, so stimmt dieses auf zu merkwürdige Weise mit der betreffenden apostolischen Lehre überein [1]), als dass wir nicht hierbei erwähnen müssten, wie die Apostel sich für diese ihre Lehre auf höhere Offenbarung stützten und die Weltverbrennung zugleich als ein Gericht, somit als einen ethischen Vorgang auffassten, während die Stoiker nur von einer Hypothese Heraklits ausgingen und an einen rein physischen, vom Schicksale bestimmten, regelmässig wiederkehrenden und das göttliche Leben selbst berührenden Vorgang denken wollten. Die paulinische Sittenlehre endlich verhält sich zur stoischen so, dass jene zwar fast sämmtliche Tugenden, welche letztere aufzählt, auch ihrerseits als solche anerkennt und empfiehlt, dazu jedoch noch mehrere andere, woran die Stoiker gar nicht gedacht haben, insbesondere den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, sogar als Grundtugenden und Quelle aller anderen betrachtet wissen will — und was noch mehr ist, das so eben Bemerkte aber erst erklärt, dass sie sich im Prinzip selbst ganz und gar davon unterscheidet, indem ihr das Wichtigste von Allen die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christus ist, in der mit Standhaftigkeit auszuharren sie mit Ausdrücken ermahnt, die Alles übertreffen, was ein Stoiker in dieser Beziehung jemals gesagt hat [2]). Dagegen sieht sie den *κόσμος* sammt dessen *πνεῦμα* und der *σάρξ* nicht nur als wesentlich verschieden von Gott, sondern selbst als (zwar nicht wesentlich, aber doch bleibend vom ersten Sündenfall an bis zum letzten Gericht) in Feindschaft mit Gott stehend und bösen Geistesmächten dienend an [3]), und kann somit auch gewiss nicht die Natur im Allgemeinen oder gar den Naturtrieb irgendwie für die Grundlage der Ethik halten. In naher Verbindung hiermit steht dann auch der von Paulus hervorgehobene Gegensatz der *θεοῦ σοφία* und der *ἀνθρωπινὴ σοφία* [4]), das von ihm bemerklich gemachte Bedürfniss höherer Gnade für den Menschen [5]) und die Nothwendigkeit der inneren Umwandlung desselben durch den Geist aus Gott [6]), das Verwerfen aller Selbstgerechtigkeit, die Empfehlung des Mitgefühls,

1) 2 Thess. 1, 8. 2 Petri 3, 7. etc. 2) Röm. 8, 38 sq. 2 Cor. 11, 23 sq. 3) 1 Cor. 2, 12. Eph. 2, 2. Röm. 3, 20. 7, 18. 8, 4 etc. 4) 1 Cor. 1, 17 sqq. 5) Röm. 3, 21. 6) Röm. 7, 6 etc.

der Einfluss des erlöseten Menschen auf die Natur in der Auferstehung des Fleisches u. s. w. — Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, dass diese Unterschiede in der That bis auf die Wurzel hinabreichen und darum auch nur ein völliges Verlassen seines bisherigen Bodens den Stoiker für das Christenthum empfänglich machen konnte.

Vierter Abschnitt.

Der skeptische Lehrbegriff.

§. 9.

Geschichtliches über die Hauptvertreter des skeptischen Lehrbegriffes.

1) *Pyrrhon* von Elis gilt als der Stifter des Skepticismus. Er war älter als Epikur und Zenon, nämlich ein Zeitgenosse des Aristoteles und Alexanders des Grossen, in dessen Heere er mit nach Indien zog. Er schloss sich damals an den Demokriteer Anaxarchus aus Abdera an, während er früher auch die Dialektiker Bryson und Philon gehört hatte. Zugleich pflog er Umgang mit den indischen Gymnosophisten und den Magiern. Nach Griechenland zurückgekehrt schlug er seine Schule zu Elis auf, hielt sich im Allgemeinen zu den Sokratikern, und wurde von seinen Landsleuten so hoch verehrt, dass ihm zuletzt die Würde eines Oberpriesters übertragen ward. Man rühmte seine unüberwindliche Stärke im Wortkampfe; Schriftliches jedoch hinterliess er ausser einem Gedichte an Alexander den Grossen nicht. — Unter seinen Schülern war der berühmteste *Timon* von Phlius, der zugleich Philosoph und Arzt, anfangs zu Chalcedon, später zu Athen (um 260) lebte, als der Dollmetscher der Pyrrhonischen Lehren betrachtet wurde, und vieles, meist Poetisches, Komödien, Tragödien u. dgl., insbesondere aber Sillen schrieb d. h. Spottgedichte auf ältere und neuere Philosophen, worin er ihre Lehren zu widerlegen suchte. Von diesen erhielt er den Beinamen Sillograph. Er soll gleichfalls einige Schüler gehabt haben, die jedoch arm gewesen zu sein scheinen. Jedenfalls waren dieselben so unbedeutend, dass die skeptische Ansicht Pyrrhons seitdem in der älteren Zeit keine namhaften Vertreter mehr hatte[1]).

1) Diog. L. 9, 61—67. 109 sq. Aristocl. ap. Euseb. praep. ev. 14, 18. Cic. de Or. 3, 17.

2) Dafür aber wandten sich jetzt im Kampfe mit der Stoa die *Akademiker* der Skepsis zu. Dies geschah zuerst von *Arkesilas* oder *Arkesilaus* von Pitane (315—240 v. Chr.), dann wieder in noch bedeutenderem Maasse von *Karneades* aus Cyrene (213—128 v. Chr,) und seinen Nachfolgern, *Klitomachus* von Karthago (um 130 v. Chr.) und *Philon* von Larissä (um 88 v. Chr.), bis endlich *Antiochus* aus Askalon († 69 v. Chr.) in seinem höheren Alter sich wieder mehr den dogmatischen Lehren und insbesondere der Stoa zuwandte [1]). Diese im Allgemeinen eklektische Richtung, der sich unter den Römern namentlich auch *Cicero*, jedoch noch unter dem Vorwalten skeptischer Zurückhaltung, anschloss, verfolgte die neueste sogenannte fünfte Akademie bis in die Anfänge der Kaiserzeit und näherte sich also damals ebenso der Stoa, wie diese seit Posidonius sich der Akademie und ihrer Skepsis genähert hatte. Dann aber ging mit ihr, wie mit der Philosophie überhaupt, eine neue Aenderung vor sich. Es war nämlich zu Ciceros Zeit und etwas später mit *Nigidius Figulus*, den *Sextiern* u. A. auch die *pythagoreische* Schule wieder aufgekommen, und durch die um dieselbe Zeit von *Tyrannion* und *Andronikus* von Rhodus besorgte Herausgabe der aristotelischen Schriften hatte nicht minder die *peripatetische* Schule sich von neuem wenigstens in so weit wieder gehoben, als sie die Schriften ihres Stifters gelehrt zu erklären versuchte. Zu diesen gesellte sich nun, ungefähr mit dem Beginne der Kaiserzeit, die Akademie und die ihr näher getretene Stoa, so dass sich aus allen diesen Schulen, die jetzt ihre Schärfen gegen einander mehr und mehr ablegten und zugleich mit *ägyptischen* und *orientalischen* Ansichten in nähere Verbindung traten, ein *Synkretismus* vorbereitete, der scheinbar das gerade Gegentheil der Skepsis war, doch aber diese zu seiner fortwährenden Voraussetzung und Begleitung hatte, wie in der Folge näher gezeigt werden wird.

3) Etwa um dieselbe Zeit jedoch, als in der Akademie die Skepsis zurücktrat und dem Eklekticismus Platz machte, wurde von anderer Seite her die pyrrhonische Lehre erneuert. *Aenesidemus* nämlich aus Gnossus in Kreta, der nach der gewöhnlichen Annahme ein Zeitgenosse Ciceros war, nach Anderen jedoch erst um Christi Geburt lebte und in Alexandrien einer eigenen Schule vorstand, wurde bei

1) Diog. Laert. 4, 28. 29. 32. 44. 45. 62. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1, 234. 235. adv. Math. 7, 150—182. Polyb. Excerpt. Vat. 12, 26. Numen. ap. Euseb. Pr. ev. 14, 5. 6. 9. Cic. Ac. pr. 2, 2. 4. 6. 9. 21. 30. 31. 32. 35. post. 1, 12. Brut. 89. de Nat. D. 3, 12. de Rep. 3, 8.

seinem Versuche, die Heraklitische Lehre neu zu begründen, auf die fast vergessene Skepsis Pyrrhons aufmerksam, schrieb hierauf acht Bücher Pyrrhonischer Reden (Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία), von denen wir noch Bruchstücke bei Photius und Sextus Empiricus haben, und ist wahrscheinlich auch der Urheber oder Anordner der zehn Zweifelsgründe, die den älteren Pyrrhonikern beigelegt werden (Πυῤῥωνεῖοι τρόποι, τόποι, oder λόγοι). — In vermuthlich bedeutend späterer, obwohl nicht näher angegebener Zeit, lebte dann der Skeptiker *Agrippa*, der statt der zehn Zweifelsgründe des Aenesidemus nur fünf aufstellte [1]). — Ausser diesen werden noch viele andere Skeptiker genannt, die wohl meist, wie *Menodotus* der Nikomedier und allem Anscheine nach Aenesidemus selbst, Aerzte aus der Schule der Empiriker gewesen sind. Diese Schule nämlich von *Philinus* von Kos (um 280 v. Chr.) gestiftet, blühete von da an bis in das zweite oder gar dritte Jahrhundert nach Chr. und machte es sich zur besonderen Aufgabe, die Aerzte aus der dogmatischen Schule zu bekämpfen [2]). Zu eben dieser Schule gehörte auch *Sextus Empirikus* (wohl im Anfange des dritten Jahrhunderts [3])), dessen zwei Schriften: «Pyrrhonische Entwürfe» (Πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων ὀκτὼ βιβλία), und «Wider die Mathematiker» (πρὸς τοὺς Μαθηματικοὺς ἕνδεκα βιβλία) die Hauptquelle für unsere Kenntniss des alterthümlichen Skepticismus sind.

§. 10.

Darstellung der skeptischen Lehre.

1) *Das Allgemeine.* Der Skepticismus stellt die Behauptung auf und sucht durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel zu beweisen, dass das menschliche Erkennen seiner Natur nach zu einer objektiven Gewissheit der Wahrheit zu gelangen nicht im Stande sei. Kein Bemühen nach Einsicht in das Wesen und den ursprünglichen Zusammenhang der Dinge und so auch in das Verhältniss des Erkennens zum erkennbaren Sein vermag uns, wie er lehrt, über die Zustände eines blos subjektiven Fürwahrhaltens hinauszuführen. Da hieraus hervorgeht, dass Alles ungewiss ist, so kann das letzte Ziel unseres Strebens nur sein, mit der Entschiedenheit über Wahrheit und Unwahrheit an uns zu halten und dadurch zu

1) Diog. Laert. 9, 115. cf. 106. Aristocl. ap. Euseb. Pr. ev. 14, 18. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1. 36. cf. 164. 210. 2) S. *Kurt Sprengel,* Gesch. der Arzneikunde Bd. I. S. 576 ff. 3. Aufl. 3) *Ritter,* Gesch. der Phil. Bd. IV. S. 276.

einer unerschütterlichen Gemüthsruhe zu gelangen. Dadurch, dass dieses Streben mit Wahrheitsliebe und Wissenschaftlichkeit verfolgt wird, unterscheidet sich der Skeptiker vom Sophisten; und indem der Mensch bei solcher Anerkenntniss der Ohnmacht seines Erkennens in seinem Wollen und Handeln unverrückt das höchste Ziel verfolgt, vom Pfade der Tugend nicht abweicht und vielmehr in der Tugend selbst seine Glückseligkeit findet, ist der Skeptiker auch mit einem leichtsinnigen Zweifler keineswegs auf eine Linie zu stellen.

2) Nach der Lehre *Pyrrhons und Timons* ist der Zweck der Philosophie die Glückseligkeit; diese aber ist eins mit der Tugend; darum ist auch nur die Tugend und das sittliche Leben Zweck der Vernunft. Wer aber glückselig leben will, hat auf drei Dinge zu sehen, zuerst wie die Dinge sind, dann wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, und endlich, was denen beiwohnt, welche so zu den Dingen sich verhalten [1]. Was nun das Erste betrifft, so lehren uns weder unsere Sinne noch unsere Meinungen über die Dinge etwas Wahres [2]. Dass Etwas mir süss zu sein *scheint*, gebe ich zu; aber dass es auch süss *ist*, kann ich nicht behaupten [3]. Eben so ist nicht Etwas von Natur gut oder böse, sondern nur nach der Menschen Verstand wird so geurtheilt [4]. Von keinem Dinge lässt sich sagen, dass es mehr das Eine als das Andere ist; jedem Lehrsatze, jeder Aussage lässt sich das Gegentheil entgegenstellen [5]. Hieraus folgt die Antwort auf die zweite Frage von selbst. Wissen wir nichts von den Dingen, so geziemt uns Zurückhaltung unseres Urtheils, eine gänzliche Entsagung von jeder Behauptung (ἀφασία, ἐποχή) [6]. Wir können daher nicht sagen: Es ist so oder es ist nicht so; sondern nur: Mir scheint, es ist möglich, vielleicht, ich bestimme nichts, Alles ist unbestimmt, es ist um nichts mehr so als so, einem jeden Grunde steht ein gleich starker entgegen u. s. w. Sagt man aber: «Ich bestimme nichts,» so ist noch hinzuzusetzen: «Auch nicht dies, dass ich nichts bestimme;» sagt man: «Alles ist unbestimmt, so heisst «ist» hier nur so viel wie «scheint» u. dgl. [7]. Denn alle unsere Aussagen bezeugen nur eine innere Seelenstimmung (πάθος), nicht ein äusserlich Wirkliches [8]. — Was

1) Cic. de Off. 1, 2. de Fin. 3, 3. 4. 4, 6. Arist. ap. Eus. pr. ev. 14, 18. 2) Aristocl. l. c. 3) Diog. Laert. 9, 105. 4) Diog. Laert. 9, 61. Sext. Emp. 11, 140. 5) Diog. Laert. l. c. cf. 104. 6) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 145 fl. 7) Diog. Laert. 4, 74—77. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 187—208. 8) Diog. Laert. 9, 105. Sext. Emp. adv. Math. 7, 30. Pyrrh. hyp. 1, 191, 197.

endlich die dritte Frage angeht, so folgt der Urtheilslosigkeit gleichsam als Gabe des Glückes die Unerschütterlichkeit des Gemüthes. Denn während die Menge der Menschen von der leidenden Seelenstimmung, von Meinungen und eiteler Satzung überwältigt wird, so entscheidet dagegen der Weise nichts und in ruhiger Stimmung hält er nichts für gut oder böse und sieht sich daher frei von jedem leidenschaftlichen Streben, welches nur die Glückseligkeit stört. Die Apathie ist die Frucht des wahren Skepticismus. Alles, was die äusseren Güter betrifft, ist dem Weisen gleichgültig[1]). Dennoch gilt solche Entkleidung des Menschen (τὸν ἄνθρωπον ἐκδύναι) von allem Aeusseren und allem Scheine nur in der Philosophie, nicht im Leben. Denn im Leben muss man handeln, muss man wählen, muss man daher auch über Gutes und Böses entscheiden, freilich nicht als Philosoph, sondern nur nach unphilosophischer Meinung[2]). Eben so gibt es im Leben nothwendige Bedürfnisse, denen man nicht entfliehen kann[3]). Ja, an manchen Erscheinungen, so insbesondere an der, dass es eine ewige Natur des Göttlichen und des Guten gebe, muss man festhalten, weil nur so das Leben des Menschen seine Gleichmässigkeit bewahren kann[4]). Wenn denn nun so der Mensch im Leben allerdings nicht ganz den Menschen ausziehen kann, so hat er doch wenigstens darauf stets zu halten, dass er seine Begierden und den Einfluss der Seelenstimmungen auf das Leben mässige (μετριοπάθειν); hierzu aber gelangt der Philosoph, indem er in jedem Ungemache festhält, dass dies von Natur weder gut noch böse ist, während jeder Andere doppeltes Ungemach leidet, nämlich das Unglück selbst, und dass er es für ein Unglück hält[5]).

3) Der Akademiker *Arkesilaus* stellte, indem er bei seinen Schülern nach sokratischer Weise wieder Disputationen einführte, hierbei zugleich den Grundsatz auf, dass sich für das Entgegengesetzte gleich starke Gründe aufstellen liessen. Denn wissen d. h. mit objektiv begründeter Gewissheit behaupten könne man nichts, selbst das nicht, dass man nichts wissen könne. Anlass hierzu gab ihm vor Allem die stoische Lehre von der begreifenden Vorstellung (φαντασία καταληπτική), die ein Kriterium der Wahrheit sein sollte. Er bestritt dieses mit vielerlei Gründen und suchte zu zeigen, dass es nichts Gewisses gebe, hierfür mit Platon vorzüglich auf die

1) Cic. acad. 2, 42. de Fin. 3, 3. 4. 2) Sext. Emp. adv. Math. 11, 164. Diog. Laert. 9, 62. 105. 106. 3) Diog. Laert. 9, 108. 4) Sext. Emp. adv. Math. 11, 20. 5) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 30.

Unsicherheit der Sinne sich berufend, dann aber auch die Gewissheit der Verstandeserkenntniss in Abrede stellend, weil sich die philosophischen Lehren einander widersprächen. Man müsse daher sein Urtheil zurückhalten (ἐπέχειν). Ebenso aber gebe es in Beziehung auf die Sittenlehre nichts objektiv Gewisses, sondern nur ein subjektiv Wahrscheinliches (εὔλογον, probabile), welches bei der Wahl zwischen Gut und Böse maassgebend sein müsse. — Wenn in dieser letzten Behauptung eine von der pyrrhonischen verschiedene Ansicht ausgesprochen ist, indem sie noch gleichsam ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen festhalten will, dabei aber der früheren Behauptung, dass man auch das nicht wisse, dass man nichts wisse, widerspricht, so scheint Arkesilaus auch sonst in der Darstellung seiner Philosophie mehrfach geschwankt zu haben, hauptsächlich weil er den Schein, ein Platoniker zu sein, nicht geradezu aufgeben wollte. Man sagte daher spottend von ihm: Vorn ist er Platon, hinten Pyrrhon, in der Mitte Diodor (ein Dialektiker)[1].

4) *Karneades* trat von allen Akademikern am entschiedensten gegen den Stoicismus und für den Skepticismus auf. Er war, wie schon seine Wahl zum athenischen Gesandten nach Rom (155 v. Chr.) erwarten liess, ein höchst gewandter Redner und Dialektiker, der mit solcher Kunst die Gründe für und wider jede Behauptung aufzuführen wusste, dass selbst sein Schüler Klitomachus gestand, er habe nie wissen können, was Karneades eigene Meinung gewesen sei[2]. Der Physik der Stoiker trat er überall entgegen. Um sich ihrer Lehre von der Nothwendigkeit in jeder Rücksicht zu erwehren, leugnete er sogar die mathematische Evidenz z. B. dass das demselben Dritten Gleiche auch unter sich gleich sei. Aus demselben Grunde behauptete er, ähnlich wie die Epikureer, die Welt sei aus Zufall entstanden; mit der Nothwendigkeit sei die Freiheit der Willensbewegungen unverträglich; einen Gott als ewigen Grund aller Dinge und lebendiges Wesen könne es selbst nach den Annahmen der Stoiker nicht geben, weil er nicht ohne theilbaren und der Vergänglichkeit unterworfenen Körper gedacht werden könne u. s. w.[3]. In ethischer Beziehung sagte er, über den Zweck des Lebens lassen sich dreierlei Meinungen aufstellen, die Lust, die Abwehr der Unlust, und die Befriedigung der ersten, die Keime der Tugend in sich enthaltenden, Bedürfnisse; das Letzte habe die

1) Cic. de Orat. 3, 18. Acad. post. 1, 12. Sext. Emp. adv. Math. 7, 150. 153. 155. 158. Pyrrh. hyp. 1, 234. 2) Cic. Acad. pr. 2, 45. 3) Galen. de Opt. Doctr. c. 2. Cic. de Fato. 2, 14. de Nat. Deor. 11, 12.

erste Akademie, Aristoteles und mit andern Worten auch die Stoa behauptet und man möge ihm immerhin beipflichten, ohne es jedoch behaupten zu wollen [1]). Dagegen sei das Naturgemässe der sittlichen Begriffe völlig abzuweisen. So gebe es z. B. keine Gerechtigkeit von Natur, sondern nur durch Feststellung des Staates; denn es herrsche in verschiedenen Staaten, ja in demselben Staate zu verschiedenen Zeiten und für verschiedene Menschen verschiedenes Recht. Nun müsse aber die Tugend immer dieselbe sein. Folglich könne die Gerechtigkeit keine Tugend sein. Dies folge auch daraus, weil die Tugend der Klugheit mit der Gerechtigkeit im Streite liege und es oft die grösste Unklugheit sein würde, der Gerechtigkeit zu folgen. Daher sei nicht die Natur, auch nicht der vernünftige Wille, sondern nur die Schwäche des Menschen der Grund der Gerechtigkeit. Denn man habe die Wahl unter drei Fällen, entweder Unrecht zu thun, aber nicht Unrecht zu leiden, oder Unrecht zu thun und Unrecht zu leiden, oder weder Unrecht zu thun noch Unrecht zu leiden. Für das Erste reiche die Kraft des einzelnen Menschen nicht aus; das Zweite führe das grösste Elend mit sich; desshalb wähle man das Dritte, und lasse sich von deu Gesetzen zwar beschränken, aber auch schützen [2]). — Der eigentliche Sinn aller dieser Behauptungen leuchtet jedoch erst ein, wenn des Karneades Grundlehre beachtet wird, dass es nämlich für den Menschen kein Kriterium objektiver Wahrheit, sondern nur subjektive Wahrscheinlichkeit gebe. Denn in der sinnlichen Wahrnehmung werden wir uns des wahrgenommenen Objektes und des wahrnehmenden Subjektes bewusst. In Beziehung auf das Objekt *ist* die Wahrnehmung wahr oder falsch, je nachdem sie mit dem Objekte übereinstimmt oder nicht; in Beziehung auf das Subjekt dagegen *erscheint* sie nur wahr oder falsch. Denn um zu beurtheilen, ob sie wahr oder falsch *ist*, müssten wir schon die wahre Vorstellung haben, damit wir mit ihr jene unsere Wahrnehmung vergleichen könnten. Jene soll ja aber erst gefunden werden. Daher kann die sinnliche Wahrnehmung und die daraus gewonnene Vorstellung (*αἴσθησις, φαντασία*) nicht Kriterium der Wahrheit sein. Ebenso wenig aber kann dieses der Begriff (*λόγος*) sein; denn dieser wird ja erst auf den Grund jener gebildet. Gibt es somit kein Kriterium der Wahrheit, so müssen wir uns mit der blossen Wahrscheinlichkeit begnügen. Wahrscheinlich aber (*φαινομένη ἀληθής*) ist eine Vorstellung, wenn sie

1) Cic. de Fin. 2, 11. 3, 12. 17. 5, 6—8. 2) Cic. de rep. 3, 8—20.

in uns dem Gefühle der Zuneigung oder des Beifalles (πιθανότης) entspricht. Dieses Gefühl entsteht daraus, dass sich eine Vorstellung öfter auf dieselbe Weise wiederholt und mit andern Vorstellungen übereinstimmt, sie folglich eine nicht durch Zweifel hin- und hergezogene (ἀπερίσπαστος) Vorstellung ist. In diesem Falle wird dieselbe von uns bejaht (ἔμφασις), im entgegengesetzten verneint (ἀπέμφασις). Aber etwas Anderes, als wahrscheinlich (πιθανή) oder unwahrscheinlich (ἀπειθής, ἀπίθανος) ist sie nicht [1].

5) *M. Tullius Cicero* (106—43 v. Chr.) hat in der Philosophie zwar nichts Eigenthümliches hervorgebracht und ist auch nicht Skeptiker im strengeren Sinne, sondern fast in gleichem Maasse der eklektischen Richtung zugethan gewesen, da er in der Ethik wie überhaupt im Praktischen, worauf er als Römer das meiste Gewicht legte, dem stoischen Systeme den Vorzug gewährte und hin und wieder selbst epikureischen Ansichten das Wort redete, in der Akademie aber, zu der er sich selbst zählte [2], sich nicht minder zu dem Eklektiker Antiochus wie zu dessen ebenfalls schon einlenkenden Vorgänger Philon hielt. Indessen war er doch, auch seiner eigenen Erklärung nach [3], in spekulativer Rücksicht gleich den meisten Römern seiner Zeit, welche sich mit Philosophie befassten [4], vorzugsweise ein Anhänger der skeptisch-zurückhaltenden Akademie, und Niemand hat zur Verbreitung dieser Ansichten in weitere Kreise soviel wie er beigetragen, so dass er mit seiner Lehre gewissermaassen als der Vertreter des gebildeten Römerthumes während dessen klassischer Periode zu betrachten ist und darum auch hier eine besondere Beachtung wohl verdient. — Als Grundprinzip galt ihm, wenn es sich um die höchsten Fragen und die entschiedene Zuneigung zu dem Einen oder Andern der sich einander so sehr widersprechenden philosophischen Systeme handelte, die Unmöglichkeit einer zweifellosen Erkenntniss der Wahrheit [5]. Vornehmlich sprach er sich so in Betreff der Physik aus, und er wollte desshalb auch die stoische Lehre von Gott nur als wahrscheinlich bezeichnet wissen [6]. Nichts destoweniger stand ihm, und zwar besonders auf Grund der Uebereinstimmung aller Völker, der Glaube an ein göttliches Sein überhaupt unerschütterlich fest; um dasselbe aber näher zu bestimmen, bezeichnete er Gott als Geist (mens), der frei und

1) Sext. Emp. adv. Math. 7, 159—182. Cic. Ac. pr. 2, 11. 31. 2) De Nat. Deor. 1, 6. 3) Ib. 1, 3. 7. Acad. 2, 31. 4) Acad. l. l. de Nat. Deor. 1, 1. 13—21. 5) De Nat. Deor. 1, 6. 7. Acad. 2, 36. 6) Ib. cf. de Nat. Deor. 1, 21. 3, 40.

abgelöst von aller sterblichen Vermischung, Alles wahrnehmend und bewegend und selbst mit ewiger Bewegung begabt, als Schöpfer oder wenigstens als Regierer aller Dinge zu denken sei [1]). Er war hierbei geneigt, Gott für die Seele der Welt zu halten und damit zugleich die Ansicht zu verbinden, dass derselbe, wie Aristoteles gelehrt hatte, die äusserste Himmelsphäre und feuriger, luftiger oder ätherischer Natur sei [2]), wornach er also das Geistige auch in Gott nur als eine Art des Körperlichen betrachtete [3]). Dennoch stellte er die Natur geradezu Gott entgegen, weil in jener Alles nach zwingender Nothwendigkeit und ohne vernünftige Ueberlegung oder Absicht geschehe. Desshalb lasse sich auch aus der Natur und ihrer Einrichtung kein entschiedener Beweis für das Dasein Gottes entnehmen; ja eine Vorsehung auch in Bezug auf das Kleine sei in Abrede zu stellen, und noch weniger lasse sich eine Weissagung aus Naturereignissen annehmen [4]). Daher musste ihm auch die Volksreligion als solche mit ihrer Frömmigkeit, ihrer Gottesfurcht und ihren heiligen Gebräuchen, Tempeln, Opfern und Auspicien u. s. w. ebenso wie das, was die Stoiker zum Beweise dafür vorbrachten, als durchaus abergläubisch und thöricht erscheinen [5]). Dennoch, meinte er, werde der Weise, Religion und Aberglauben wohl unterscheidend, und davon überzeugt, mit letzterem werde nicht auch erstere zerstört, des Staates und der gemeinsamen Religion halber die Einrichtungen der Vorfahren achten und die äusserlichen Religionsgebräuche und Uebungen aufrecht zu erhalten bestrebt sein [6]). Was ferner die menschliche Seele betrifft, so hielt er sie für einen Theil des Göttlichen in der Welt, und zwar nicht für rein unkörperlich, aber doch aus einer von allen irdischen Elementen verschiedenen Materie bestehend. Mit Vorliebe führte er die Gründe Platons für ihre Unsterblichkeit an, und den Hauptpunkt bildete für ihn auch hier die allgemeine Religion und die Uebereinstimmung aller Völker. Sollte die Seele jedoch auch sterben, so würde selbst in diesem Falle der Tod kein Uebel sein, weil, wer keinen Sinn und keine Empfindung habe, auch kein Uebel erdulden könne. Dauere dagegen die Seele fort, so sei mit Sicherheit auf ein glückseliges Leben nach dem Tode zu hoffen, indem die mythischen Erzählungen von den Strafen in der Unterwelt für blosse

1) De Div. 2, 17. Tusc. 1, 27. 29. 2) Ib. 1, 26. 29. de Rep. 6, 17. 24. Ac. 1, 7. 3) De Fin. 4, 5. 11. Tusc. 1, 10. 26. 4) De nat. Deor. 2, 66. 3, 19 sq. 27. 32. 33. Acad. 2, 38. 5) De nat. Deor. 1, 6. 3, 15 sqq. de Leg. 2, 11 sqq. 6) De Div. 2, 12.

Fabeln zu halten seien [1]). Von besonderer Wichtigkeit war es ferner für ihn, die Freiheit des Willens festzustellen; und er erklärte sich mit solcher Entschiedenheit gegen den stoischen Schicksalsglauben, dass er geneigt war, selbst den Satz des Widerspruches (dass Jedes entweder wahr oder falsch sei u. s. w.) dafür aufzuopfern. Doch sei dieses wohl nicht nöthig. Die naturgemässe Verkettung von Ursache und Wirkung bilde keinen Gegengrund gegen die Freiheit unserer Entschlüsse, weil die Ursache von dieser in der Natur des freien Wesens selbst liege. Den Hauptgrund jedoch für die Annahme der Freiheit fand er in der sittlichen Nöthigung dazu, weil, wenn Alles einer unabänderlichen Nothwendigkeit folge, bei jeder Handlung Lob und Tadel, Strafe und Belohnung als ungerecht erscheinen würden [2]). In Betreff der Ethik endlich erklärte er sich zwar gegen Epikurs Lehre, dass der Mensch nur um der sinnlichen Lust willen das Gute zu thun habe, indem ja das Gute als solches dem Menschen den höchsten Genuss gewähre. Allein auch die stoische Lehre, dass man Glück und Unglück für gleichgültig halten, und selbst schon die mässige Lust verwerfen müsse, schien ihm unerträglich. In dieser Rücksicht sagte ihm die peripatetische Lehre am meisten zu, die ausser der Tugend auch Gesundheit, äussere Güter, Ehre, Freunde und Vaterland für etwas Begehrungswerthes halte. Dennoch tadelte er nicht nur zuweilen die Weichlichkeit der Peripatiker, sondern erklärte auch geradezu, dass er mit ihrem Begriffe von der Tugend als einem Mittleren zwischen zwei Fehlern nicht einverstanden sein könne. Es gebe keine wahre Tugend von Natur oder durch Gewöhnung, sondern in der Vernunft allein sei ihr Sitz und jede Abhängigkeit der Vernunft von natürlichen Bestrebungen der Seele sei da zurückzuweisen, wo das Sittliche vorhanden sein solle. Dies führte ihn der stoischen Ansicht näher, die ihm im Allgemeinen als die vorzüglichere galt und wornach er dann als Grundsatz aufstellte, nur das Ehrenvolle (honestum) sei gut; im Geleite des Ehrenvollen aber und im Grunde eins damit sei das Wohlanständige (decorum) und mit beiden streite nirgend das wahrhaft Nützliche (utile), auf welches dann freilich ebenfalls gebührende Rücksicht zu nehmen sei. Dieses im Einzelnen näher durchzugehen, ist unnöthig, weil, so sehr auch dabei der stoische Grundgedanke gleichsam unvermerkt verändert

1) Tusc. 1, 12 fl. 27 sq. de Leg. 1, 22 sq. de Senect. 21. de Amic. 3. 4. Hortens. ap. Aug. de Trin. 14, 19. 2) De Fato 10 sqq.

ward, doch dieser überall, so namentlich durch die Unterscheidung der Pflichten in mittlere und vollkommene u. dgl. von Cicero immer wieder möglichst in den Vordergrund gedrängt wurde [1]).

6) *Aenesidemus* war seiner eigentlichen Richtung nach gar kein Skeptiker, sondern ein Anhänger der heraklitischen Naturphilosophie, der sich blos der Skepsis bediente, um die Behauptung Heraklits zu rechtfertigen, dass Entgegengesetztes an demselben sei [2]). Ein roher materialistischer Pantheismus zeigt sich auch in mehreren von ihm angeführten Lehren z. B. das Seiende (ἡ οὐσία) sei Körper und zwar erster Körper [3]); der Grund aller Dinge sei die Luft [4]); die Zeit und zwar das einfache Element der Zeit, das Jetzt, sowie das einfache Element der Zahl, die Einheit, sei das erste Wesen, dieses aber sei sowohl ein Anderes als das Ganze, als auch dasselbe mit dem Ganzen [5]); das Einströmen des göttlichen Feuers in unsere Seele sei sensualistisch zu deuten [6]) u. dgl. m. Bei solcher Grundlage musste ihm die Pyrrhonische Lehre, als eine «Erinnerung daran, dass in den Erscheinungen und deren nächster Auffassung vielerlei Ungleichheit und Verwirrung sei» und desshalb hinter diesen erst das Wahre als ein völlig Anderes gesucht werden müsse, gewiss nicht wenig willkommen sein [7]). Das veranlasste ihn dann, wie es scheint, zur Abfassung seiner pyrrhonischen Reden und zur Aufstellung der zehn Zweifelsgründe, welche die älteren Skeptiker bereits geltend gemacht hatten, er aber zuerst geordnet vorlegte und wodurch er eine für die Geschichte der Philosophie weit grössere Bedeutung gewann, als er durch sein eigenes System jemals erlangt haben würde [8]). Diese zehn Zweifelsgründe sind: 1) Die Verschiedenheit der sinnlichlebenden Einzelwesen überhaupt (ἡ τῶν ζώων ἐξαλλαγή); denn dadurch werde das Subjekt bei jeder Erkenntniss ein anderes und anderartiges, folglich auch die Erkenntniss eine andere. 2) Der Unterschied der Menschen (ἡ τῶν ἀνθρώπων διαφορά), wovon dasselbe gelte. 3) Die verschiedene Einrichtung der Sinneswerkzeuge (αἱ διάφοροι τῶν αἰσθητηρίων κατασκευαί), wornach sich jedenfalls nicht behaupten lasse, dass Alle dasselbe Ding auf dieselbe Weise sehen. 4) Die Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Gegenstände wahrgenommen

1) De Off. cf. de Fin. 1, 7. 2, 14. 22. 24. 4, 15 fl. 5, 23 sq. Tusc. 2, 18. 4, 17 sq. Ac. 1, 10. de Amic. 5, 16 sq. 2) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 120. 3) Id. ib. 3, 138. adv. Math. 10, 216. 4) Ib. 233. 5) Ib. 216. 6) Sext. Emp. adv. Math. 7, 349 sqq. 7) Diog. L. 9, 78. 8) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 36 sq. cf. 140. adv. Math. 7, 345. Aristocl. ap. Eus. Praep. ev. 14, 18. Diog. L. 9, 79 sqq.

werden (αἱ περιστάσεις). 5) Der Einfluss der Stellung, des Zwischenraumes, des Ortes auf die Wahrnehmung (αἱ θέσεις, τὰ διαστήματα, οἱ τόποι). 6) Die Beimischungen (αἱ ἐπιμιξίαι), welche alle unsere Empfindungen von Fremdartigem, sei es von anderen Objekten, sei es aus dem Subjekte, zu erleiden haben. 7) Die Bedeutung der Grösse und der Zubereitung eines Gegenstandes (αἱ ποσότητες καὶ σκευασίαι τῶν ὑποκειμένων); jede Veränderung in diesen bringe auch eine Aenderung in unserer Empfindung hervor. 8) Die Beziehungen der Dinge theils zu uns, theils zu anderen Dingen (τὸ πρός τι). 9) Der Unterschied in der Erkenntniss, je nachdem sich etwas oft oder selten ereignet (αἱ συνεχεῖς ἢ σπάνιοι ἐγκυρήσεις). 10) Die Abhängigkeit des Urtheiles von den Lebensweisen, Sitten, Gesetzen, mythischen Meinungen und dogmatischen Voraussetzungen (αἱ ἀγωγαὶ καὶ τὰ ἔθη καὶ οἱ νόμοι καὶ αἱ μυθικαὶ πίστεις καὶ αἱ δογματικαὶ ὑπολήψεις). — Ausserdem behauptete er, dass der Zusammenhang von Ursache und Wirkung nicht erkannt werden könne[1]), und zählte acht Fälle auf, in welchen die Dogmatiker sich bei Aufsuchung der Ursachen täuschen sollten[2]).

7) Wohl erst auf Grund dieser Leistungen des Aenesidemus und im Gegensatze zu den herrschenden dogmatischen Schulen der Stoiker und Epikureer, wie auch selbst der ephektischen Akademiker traten dann die *jüngeren Skeptiker* auf und bestimmten den Begriff der Skepsis dahin, dass man weder, wie die Dogmatiker, die Wahrheit schon gefunden zu haben, noch, wie die Akademiker, dieselbe gar nicht finden zu können, behaupten dürfe, sondern einfach bei der Zurückhaltung des Urtheiles (ἐποχή) stehen bleiben müsse[3]). Um dieses zu zeigen, hielten sie sich nur an die Hauptsätze der Dogmatiker, indem sie glaubten, es sei genug, das Allgemeine ihrer Lehren zu widerlegen, weil damit auch die Gewissheit der mehr in das Besondere eingehenden Folgerungen fallen müsse[4]). Daher zogen sie die Zweifelsgründe des Aenesidemus nach und nach auf eine kleinere Zahl zusammen, jedoch so, dass sie die Skepsis selbst dadurch erweiterten. Dieses geschah namentlich von *Agrippa*, der nur fünf Zweifelsgründe annahm, in deren zwei ersten schon alle zehn (materiale) Zweifelsgründe des Aenesidemus enthalten waren, wogegen die drei letzteren von Agrippa hinzuge-

1) Phot. bibl. c. 212. p. 280 sq. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 180 sq. adv. Math. 9, 218. 2) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 180. 3) Id. ib. 1, 2 sqq. 4) Sext. Emp. adv. Math. 9, 1. Pyrrh. hyp. 1, 164. 178.

fügten ganz anderer (formaler) Natur waren. Er sagte nämlich: Alle Erkenntniss ist ungewiss: 1) weil die Gedanken der Menschen im Leben und in der Wissenschaft nicht übereinstimmen (ὁ λόγος ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας), 2) weil dieselben stets nur etwas Verhältnissmässiges darstellen (ὁ πρός τι). Dazu kommt: 3) dass alle Behauptungen der Dogmatiker entweder unbewiesene Sätze, somit nur Hypothesen sind, oder auf solchen beruhen (ὁ ἐξ ὑποθέσεως); 4) dass die ersten Grundsätze nicht bewiesen werden können, weil der Beweis stets wieder von Vordersätzen ausgehen, somit in's Unendliche fortgehen muss, was nicht möglich ist (ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων); und 5) dass alle Beweise ihrer Natur nach Cirkelbeweise sind, indem in den Vordersätzen schon angenommen wird, was der Schlusssatz daraus folgert (ὁ δι' ἀλλήλων)[1]. — Diese fünf Zweifelsgründe führten spätere Skeptiker, *Menodotus* und seine Schule, auf zwei zurück, nämlich 1) die Unmöglichkeit eines Beweises aus *sich* (ἐξ ἑαυτοῦ), wobei sie theils die Unbewiesenheit der ersten Sätze als solche (Nr. 3 oben), theils auch den Widerstreit der Dogmatiker über eben diese Sätze (Nr. 1) hervorhoben, und 2) die Unmöglichkeit eines Beweises aus *Anderem* (ἐξ ἑτέρου), worin als der höheren Einheit sie den in's Unendliche hinauswerfenden, und den auf einen Kreis verweisenden Zweifelsgrund (Nr. 4 und 5) zusammenfassten[2]; dagegen liessen sie den vom Verhältnissmässigen (Nr. 2) aus, weil er in der That überflüssig war.

8) Hiermit ist die Skepsis ihren allgemeinsten Zügen nach so vollständig abgeschlossen, dass sich eine weitere wissenschaftliche Vereinfachung derselben nicht wohl denken lässt. Es käme nun nur noch darauf an, zu sehen, welche Anwendung davon im Einzelnen, namentlich was die Kritik der Dogmatiker betrifft, von den Skeptikern gemacht wurde. Eine ziemlich vollständige Sammlung ihrer Argumentationen besitzen wir von *Sextus Empirikus*, der jedoch selbst über unsere Zeit zu weit hinausreicht, als dass wir ihn hier noch berücksichtigen könnten, während sich das, was er und was seine Vorgänger vorgebracht haben, nicht wohl im Einzelnen scharf sondern lässt, und übrigens auch die in der Skepsis sich aussprechende Auflösung der alten Philosophie nicht eben erfreulich anzusehen ist. Wir bemerken darüber nur noch im Allgemeinen, dass die rein negative Richtung, welche die Skeptiker verfolgten, sich in ihrer letzten Spitze, die Sextus der Empiriker einnimmt, unver-

1) Diog. L. 9, 88. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 164. 2) Id. ib. 1, 178 sq.

kennbar zu einer Abneigung gegen das Wissenschaftliche als solches ausgebildet hat, wogegen das für das gewöhnliche Leben Nützliche und Dienliche, welches die gemeine Erfahrung darbietet, keineswegs in gleicher Art abgewiesen wird. Damit aber ist der Rückfall der Skepsis in den Epikureismus vorbereitet, gleichwie er bei den edler Gesinnten schon von den Zeiten des Unterganges der neueren Akademie an sich über alle Empirie und Verstandeserkenntniss hinaus zum Glauben an eine unmittelbare Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit erhob.

§. 11.

Kritik der skeptischen Lehre.

1) Bei einer Beurtheilung der alterthümlichen Skepsis kommt es nicht sowohl auf die wissenschaftliche Haltbarkeit und Durchführung ihrer einzelnen Beweise, als vielmehr auf ihre Tendenz im Allgemeinen an. Auch in Betreff der Letztern glaubt man bald fertig zu sein. Der Widerspruch, die Wahrheit beweisen zu wollen, dass es keine Wahrheit für den Menschen gibt, die Unmöglichkeit, durch Anhalten des Urtheiles zu wirklicher Gemüthsruhe zu kommen, die Unvereinbarkeit absoluter Skepsis mit dem Leben, die Unwissenschaftlichkeit sowohl der Skepsis überhaupt in ihrem Kampfe gegen die Wissenschaft als solche, als die Irrthümlichkeit mancher einzelnen theils an sich oberflächlichen und ungegründeten, theils sich einander widersprechenden und wechselseitig aufhebenden Behauptungen derselben u. s. w. — Dieses Alles ist ebenso naheliegend, als man auf der andern Seite den tiefen Ernst des ganzen Bestrebens, das fast tragische Gegen-sich-selbst-Gekehrtsein und Sich-selbst-Bekämpfen der antiken Intelligenz, sowie den im Einzelnen vielfach bewiesenen Scharfsinn, wodurch die alte Skepsis sich auszeichnet, unmöglich zu verkennen im Stande ist. Dennoch reicht alles dieses nicht aus, um sie in ihrer ganzen Bedeutung und namentlich in ihrer Stellung zum Alterthum und den neben ihr herlaufenden übrigen Geistesrichtungen gebührend zu würdigen.

2) Dass jede Skeptik oder Ephektik ihren Gegensatz, aber auch ihren Hintergrund oder ihre Wurzel in einer Dogmatik hat, welche sie nicht nur bekämpft, sondern von der sie auch lebt und die sie nach und nach verzehrt, wenn ihr nicht anderweit Einhalt geschieht: dieses ist schon dem Alterthum und der alterthümlichen Skepsis selbst keineswegs verborgen gewesen. Dieses gibt der alten

Skepsis einen wesentlich anderen Charakter, als der neueren. Denn während diese sich gegen das Christenthum, aber freilich zum Theile auch gegen Missgestaltungen desselben wendet, bildete den Gegensatz jener, von ihren mehr unbedeutenden Anfängen abgesehen, in etwa der Epikureismus, mehr aber noch die Stoa, und man darf wohl sagen, dass in der That, gleichwie der Epikureismus von der Stoa, so hinwiederum die Stoa von der Skepsis nebst dem sich ihr zugesellenden und ihr innerlich verwandten Eklekticismus und Synkretismus, soweit dieses ohne Hinzutritt eines noch anderen Elementes und blos erst auf dem Boden des Heidenthums möglich war, in dem Bewusstsein der Gebildeten überwunden und gleichsam verschlungen worden ist. Erhielt das erste System schon durch Epikur selbst (304), und das zweite durch Chrysipp († 204) seine vollendete Ausbildung: so fiel die eigentliche Blüthezeit des Skepticismus mit der Wirksamkeit der neueren Akademie von Karneades bis Cicero (150—43 v. Chr.) zusammen; wogegen der spätere Skepticismus zwar als folgerechte Ausbildung höher stand, aber doch immer nur mehr vereinzelt wirkte und auch, wie billig, seinen Untergang bereits selbst herbeiführen half. Was dann aber die innere Berechtigung des alten Skepticismus betrifft, so wird man dieselbe einer Denkweise nicht versagen können, die einer falschen Beruhigung in der Welt und vornehmlich in der Natur, — sei es nun die Beruhigung in dem Atome und der Lust, wie der Epikureismus, oder sei es die Beruhigung in dem Weltganzen und der selbstgerechten Pflicht, wie der Stoicismus wollte — mit aller ihr möglichen Entschiedenheit entgegentrat. Dass sie hiergegen zuerst nur rein negativ auftrat, war allerdings ein tiefer Mangel; aber man darf auch nicht übersehen, dass sie in dieser ihrer absoluten Negation allerdings schon den Boden gepflegt hat, auf dem nach Beseitigung des falschen Positiven das wahrhaft Positive gepflanzt werden sollte. Wir vermögen in dem steigenden Fortschritte, welchen der Skepticismus gegenüber dem Epikureismus und dem Stoicismus machte, nur einen Beweis jener höheren und weisen Leitung der Geschichte zu sehen, die stets schon auf das Spätere diejenige Rücksicht nimmt, welche nöthig ist, um ihm durch das Frühere den Weg bereiten zu lassen. So aber zeigt sich uns der Skepticismus als die wissenschaftliche, oder, wenn man will, gegenwissenschaftliche Anbahnung, wenn nicht des Christenthums selbst, so doch seiner nächsten Vorstufe im Heidenthum. Denn gleichwie man einen vollen Sack nicht füllen kann, als nachdem man ihn

zuvor leer gemacht, ebenso musste nicht nur der falsche Glaube, sondern auch die falsche Wissenschaft, nicht nur die Volksreligion, sondern auch die dogmatische Philosophie des Heidenthums überwunden und beseitigt werden, wenn der wahre Glaube und die wahre Wissenschaft des Christenthums in dem bisherigen Bereiche desselben Platz gewinnen sollte. Mehr oder minder aber hatte Jeder damals wie noch jetzt diesen Weg durchzumachen; ja man kann den christlichen Glauben selbst wohl als einen solchen bezeichnen, der in seiner Wurzel stets die Skepsis gegen alles blosse Welt- und Naturbewusstsein verbirgt, weil man zu ihm nicht kommen, in ihm nicht bleiben kann, wenn man nicht von der Nichtigkeit alles rein natürlichen Wissens, wie aller rein natürlichen Gerechtigkeit vollkommen überzeugt ist. Dennoch ist es nicht dieses blos Negative, woran das Christenthum zunächst im Menschen anknüpft; es ist vielmehr ein positiver, zwar von einem Höheren, als der Mensch ist, ausgehender, doch aber in der menschlichen Natur selbst eine Handhabe findender Zug, der allein den Menschen unmittelbar zum Christenthum hinüberzuführen vermag. Darum ist es auch nicht die Skepsis, sondern vielmehr das durch sie erst angeregte, übrigens aber ihr diametral entgegengesetzte und ihr nur wie das Plus dem Minus verwandte *Bedürfniss des Glaubens* nebst dessen verschiedenen, zum Theile freilich sehr fehlgreifenden, Bethätigungen, was wir als die eigentliche Vorstufe des Christenthums im Heidenthum betrachten müssen. Den damit seiner tiefsten Bedeutung nach bezeichneten Synkretismus werden wir später vorführen.

3) Dass der alte Skepticismus, wenn auch nicht positiv, wie der Epikureismus und der Stoicismus, sondern negativ, aber nichts destoweniger noch ganz auf dem Naturboden des Heidenthums stand, beweist seine älteste, mittlere und neueste Ausbildung zur Genüge. Wenn aber die Lehre Epikurs den Sinn, das Unmittelbare und die Lust, die Lehre der Stoiker den Verstand, das Abstrakt-Allgemeine und die Pflicht zu ihrem Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkte hatten: so war es zwar zunächst das Nichtausreichende aller dieser, was die Skepsis darzuthun bemüht war; allein diesem Nichtausreichenden entsprach auch sofort ein Gefühl der Leere, man möchte sagen ein Gefühl tiefster Verzweiflung und innerster Trostlosigkeit, das seinen Sitz ganz eigentlich im Herzen oder in der Seele des Menschen, weit weniger in seinem Verstande, Geiste oder Kopfe, und gar nicht in seiner tieferen Natur oder Leiblichheit hatte. Dieses verleiht wenigstens in subjektiver Rücksicht dem

Skepticismus eine Art mittlerer Stellung zwischen oder über dem Epikureismus und dem Stoicismus, gleichwie ihm auch objektiv durch seine Bekämpfung beider, durch sein Geltendmachen von Argumenten des Einen gegen die des Anderen, und durch die direkte Opposition der beiden von ihm verschiedenen Systeme gegeneinander eine solche mittlere Stellung angewiesen wird. — Die Nichterwähnung des Skepticismus im neuen Testamente mag, namentlich was die Stelle in der Apostelgeschichte (17, 18) betrifft, zufällig sein. Dass er aber auch in der von Paulus und den übrigen Aposteln gegen das Heidenthum geführten Controverse gar nicht einmal berücksichtigt wird, möchte in seiner Bekämpfung der Grundlagen des Heidenthums selbst, sowie in dem Umstande seine Erklärung finden, dass er seiner vorherrschenden Tendenz nach allerdings keineswegs so entschieden, wie der Epikureismus und der Stoicismus, zu den Gegnern des christlichen Offenbarungsglaubens gehörte. Vielmehr musste er, wie schon der von ihm unmittelbar begünstigte Eklekticismus und Synkretismus beweist, immer noch eher wie jene geneigt sein, denselben als annehmbar gelten zu lassen. Denn eben dieser Glaube erhob sich ja von vorn herein über allen Sinn und Verstand und war auf Beweise von hieraus in seinen letzten Gründen nicht gestützt; zugleich aber bot er dem Menschen einen positiven Ersatz für das, was die Skepsis durch ihre Negation zwar beseitigt, aber auch einfach vernichtet hatte, ohne doch mit diesem Nichts das tiefste Bedürfniss des Menschen selbst nur entfernt befriedigen zu können.

Zweites Buch.

Der jüdische Lehrkreis.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Zweites Buch.

Der jüdische Lehrkreis.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Erster Abschnitt.

Die geschichtlichen Zustände des Judenthumes zur Zeit des zweiten Tempels.

§. 12.

Das Judenthum in der Zerstreuung.

1) Als der Perserkönig Cyrus (536 v. Chr.) den in der babylonischen Gefangenschaft lebenden Juden die Erlaubniss gab, in ihr Vaterland Palästina zurückzuziehen, machte nur ein verhältnissmässig sehr geringer Theil derselben (zuerst nur 49,897 M.) von dieser Erlaubniss Gebrauch. Denn war ihnen auch die Trennung vom Vaterlande anfangs mit Gewalt aufgenöthigt gewesen, so war sie doch im Laufe der Zeit, wenn man so will, im Allgemeinen eine freiwillige geworden und dieses blieb sie fortan. Indessen hat sie auch so den Charakter der Verbannung bis zur Zeit Christi und selbst bis auf den heutigen Tag niemals ganz abgelegt. Der Hauptgrund hiervon liegt im mosaischen Gesetze. Denn dieses, gleichsehr verwachsen mit dem israelitischen Volke und seinem Lande, passt wie in seinen religiösen Institutionen, so auch in seinen bürgerlichen Einrichtungen, in seiner Vertheilung des Grundbesitzes, seiner Empfehlung des Ackerbaues, seinen Beschränkungen des Handels und jedes sonstigen Verkehres mit auswärtigen Völkern u. s. w. nur in so fern und so lange, als das Volk Gottes im heiligen Lande wohnt; zugleich aber hat es als Gesetz an und für sich eine so tiefgreifende Bedeutung für das ihm untergebene Volk, dass es diesem hierdurch für immer unmöglich gemacht ist, sein Gesetz aufzugeben, ohne zugleich sich selbst aufzugeben. Darum ist Palästina die Heimath des Volkes Israel in einem ganz anderen Sinne, als dies bei jedem sonstigen Volke und seinem Lande denkbar ist; jedes Land ausserhalb Palästina aber muss stets für dieses Volk eine Fremde bleiben, in die es sich nie einwohnen und eingewöhnen, in der es nimmer eine neue Heimath finden kann. Nur

in Palästina war dies Volk von Alters her gesammelt gleich einer Heerde unter ihrem Hirten; denn nur hier konnte es sein Gesetz erfüllen und Weide finden — ausserhalb desselben war es zerstreut wie eine Heerde, die ihren Hirten verloren, weil es hier getrennt war von seiner Weide, seinem Heimathboden und dem Orte seines Heiligthumes; aber freilich auch zerstreut wie ein Saame, der erhalten, zum Wachsthum gebracht und einst auch selbst noch wieder gesammelt werden sollte! Daher der Name Verbannung oder Trennung (vom Vaterlande), הַגָּלוּת, und Zerstreuung (ἡ διασπορά) beides als Bezeichnung der Gesammtheit aller ausserhalb Palästina lebenden Juden [1]).

2) Dennoch wirkten auch in der Zerstreuung vielerlei Gründe zusammen, um bei den Angehörigen des Volkes Israel den nationalen Charakter in einer Weise zu erhalten, wie wir es bei sonst keinem Volke antreffen. Durch das Gesetz der Beschneidung war für die Reinerhaltung der Abstammung so vollständig gesorgt, dass in dieser Rücksicht kaum noch etwas zu wünschen übrig blieb. Dazu kamen noch viele andere gesetzliche Bestimmungen, und besonders der entschiedene Monotheismus nebst den messianischen Hoffnungen des Volkes, sowie auf der andern Seite der Unwille, den fast alle Völker aus verschiedenen Gründen gegen das jüdische Volk hegten. Beides wirkte zusammen, um sowohl das jüdische Volk enge unter sich zusammen zu halten, als ihm auch jede äussere Verbindung mit Nichtjuden, Gewerbe, Handel und Geld ausgenommen, so gut wie unmöglich zu machen. Dagegen war der geistige Verkehr, in den die Juden seit ihrer Zertreuung mit den übrigen Völkern traten, keineswegs unbedeutend. Denn einerseits waren sie genöthigt, die Sprache und Vieles von den Sitten und der Lebensweise, ja auch von den Begriffen und Ansichten, der Philosophie, den wissenschaftlichen Bestrebungen, der ethischen Geistesrichtung und der Gesammtbildung der Völker, unter denen sie lebten, sich anzueignen. Andererseits aber theilten auch sie diesen

1) Das Verbum גָּלָה und seine Ableitungen mit Beziehung auf die Trennung von der Bundeslade und der Heimath, sowie mit Beziehung insbesondere auf das assyrische und babylonische Exil findet sich — nächst (Richt. 18, 30.) 1 Sam. 4, 21 fl. und 2 Sam. 15, 14. — zuerst bei *Amos* und dann bei allen folgenden Propheten und den nachexilischen Schriftstellern, vgl. *G. Baur* der Prophet Amos S. 288. Der Ausdruck διασπορά kommt zuerst Jes. 49, 6. LXX als Uebersetzung von נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל (die Erhaltenen Israels) vor; vgl. נָפֵץ Jer. 13, 14. (Dan. 12, 7?); dann 2 Macc. 1, 27. Judith 5, 19. Jac. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. Joh. 7, 35.; vgl. auch τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα Joh. 11, 52.

Völkern bald unwillkürlich, bald mit entschiedenstem Bekehrungseifer mannichfache Kunde von ihren alten Traditionen, ihren Offenbarungslehren, ihrem Monotheismus und ihren Erwartungen von der Zukunft mit. Diese Mittheilungen aber mussten um so wirkungsvoller bei nicht Wenigen sein, als ihr Inhalt allem bisher Geltenden schroff entgegentrat und von den Juden mit einer Hingebung behauptet wurde, der sie Alles zu opfern stets bereit waren. Entscheidender noch als Beides war der Umstand, dass eben dieser Inhalt der Verwirrung, dem Unglücke und den Bedürfnissen der Zeit auf's tiefste zu entsprechen schien. Bedenkt man nun, dass die Israeliten und Juden sich schon von den Zeiten der assyrischen (721) und babylonischen (599) Gefangenschaft an auf der einen Seite tief in den Orient und auf der anderen nach Aegypten und allen Ländern um das Mittelmeer herum verbreitet hatten, sodass schon zur Zeit Christi Philon sagen konnte, es gebe kein Land in der Welt, worin nicht jüdische Bewohner anzutreffen seien [1]), und ihm hierin der Jude Josephus [2]), der Heide Seneca [3]) und der Christ Lucas [4]) wie überhaupt die Geschichte beistimmen: so darf man wohl eine eigenthümliche Fügung der göttlichen Vorsehung darin erblicken, dass ein früher so eigenthümlich von ihr erwähltes und geleitetes, aber seit mehr denn tausend Jahren auf einen kleinen Winkel der Erde beschränkt gewesenes Volk jetzt in der That zu einem *Weltvolke* geworden war, welches mit seiner geistigen Widerstandsfähigkeit und Unzerstörlichkeit reichlich ersetzte, was ihm an numerischer Stärke gebrach, und mit seiner dem Heidenthume so direkt entgegengesetzten Gottes- und Weltansicht [5]) sich mehr wie irgend ein anderes dazu eignete, die Völker auf das ihm folgende Christenthum vorzubereiten.

3) Um eine Uebersicht der jüdischen Zerstreuung zur Zeit Christi zu gewinnen, ist zunächst zu beachten, dass das Judenthum damals schon längst seine althebräische Sprache aufgegeben und dafür theils die chaldäische, theils die griechische Sprache angenommen hatte. Die chaldäisch-redenden Juden hatten ihren Hauptsitz im Orient d. h. östlich vom Euphrat in Babylonien und den weiter östlich und südlich gelegenen Ländern, in noch stärkerem Maasse aber in Palästina selbst, wohin sie von dort zurückgezogen waren und wo sie auch das Mittelmeer berührten und die andere Hauptmasse

1) Philon. Op. II. p. 524. 587. ed. Mangey. Erl. 1785. 2) Bell. Jud. 7, 3, 3. 3) Apud Aug. Civ. Dei 6, 11. 4) Apg. 2, 5. 9—11. 5) Tac. Hist. 5, 4 sqq.

durchschnitten. Die griechisch-redenden dagegen, welche im Allgemeinen das «Meer des Westens» (das Mittelmeer) umwohnten, hatten ihre älteste und grösste Kolonie in Aegypten, wohin zugleich die ganze Nordküste von Afrika gehört, eine fernere in Kleinasien, woselbst auch Colonisationen aus dem Oriente Platz unter ihnen hatten, und eine dritte in Griechenland und Italien. Nach Spanien, wohin schon frühzeitig Manche von ihnen mit den Phöniziern gekommen sein mögen, scheint eine grössere Judencolonie erst durch Hadrian (137 n. Chr.) abgeführt zu sein. Darnach dürfte nun die ältere Eintheilung in orientalische und occidentalische Juden wohl die geschichtlich treffendere sein [1]), insofern dabei zugleich das Sprachverhältniss berücksichtigt wird; wogegen die jetzt gewöhnliche Vertheilung der Diaspora in die genannten vier Gruppen, welche sich ungefähr nach den vier Weltgegenden hin um Palästina lagern, allerdings den Vorzug grösserer geographischer Anschaulichkeit hat [2]). Ueber eine jede derselben muss hier einiges Nähere mitgetheilt werden, weil sich nur so die Lage des Judenthumes im Zeitalter der Religionswende richtig beurtheilen lässt.

4) Die *babylonische Diaspora* (*οἱ Βαβυλῶνα καὶ πολλὰς ἄλλας τῶν σατραπειῶν κατέχοντες Ἰουδαῖοι, οἱ ὑπὲρ Εὐφράτην ἀπῳκισμένοι Ἰουδαῖοι* [3])). Darunter werden alle östlich vom Euphrat, in Assyrien, Medien und Persien, besonders aber in Babylonien und Chaldäa wohnenden Juden begriffen. Ihren Ursprung hatte diese Colonie theils in der Wegführung der Juden durch die Chaldäer (599, 588 und 584), theils in der noch früheren der Israeliten durch die Assyrier (721 v. Chr.). Denn dass während der Verbannung die Abkömmlinge beider Reiche, insbesondere aber die dem Jehovacultus Treugebliebenen, sich nicht wieder enger an einander angeschlossen haben sollten, ist an sich undenkbar und widerstreitet auch sowohl dem späteren Bewusstsein der Juden, in welchem die assyrische und die babylonische Gefangenschaft allmählich ganz zu einer zusammenflossen, als auch bestimmten historischen Angaben, welche sämmtlich die ideelle Wiedervereinigung des ganzen Volkes Israel unter dem Namen Juden voraussetzen. Diese Angaben sind folgende. Erstlich waren schon die judäischen Könige Hiskia und dann Josia bestrebt, die in Palästina zurückgebliebenen

1) Otthonis lex. rabb. p. 76 sq. 2) *Winers* bibl. Realwörterbuch II. S. 727. (3. Aufl.) 3) Phil. Leg. ad Caj. Op. ed. Turneb. et Hoeschel. (Francof. 1691) p. 1023. Jos. Ant. 15, 3, 1. cf. *K. Cless* de Col. Jud. in Aeg. etc. deductis. P. I. Stuttg. 1832.

oder dahin zurückkehrenden Israeliten wieder mit Juda zum gemeinschaftlichen Jehovacultus in Jerusalem zu vereinigen [1]). Sodann wurde die Weissagung des, wohl bei Ninive (um 630) lebenden, israelitischen Propheten Nahum später von den Juden ohne Weiteres in den Kanon aufgenommen. Nicht minder galten andere in jenen Gegenden sich aufhaltende Fromme Israels, wie Tobias, stets als Juden (im weiteren Sinne). Sprechender noch ist, dass bei der Zurückkunft der Juden nach Palästina die Opfer nach der Zahl der zwölf Stämme Israels gebracht wurden [2]), obgleich die zehn Stämme selbst wohl nur mit wenigen Ausnahmen, gleich der Mehrzahl der Juden, in den Ländern jenseits des Euphrat blieben [3]). Ferner betrachteten sich zur Zeit Christi die Galiläer, obwohl sie allem Anscheine nach Abkömmlinge des Zehnstämmereiches waren, unzweifelhaft als Juden. Auch die Prophetin Anna, die Tochter Phanuels, aus dem Stamme Ascher, erscheint im N. T. ganz als Jüdin [4]). Endlich sprechen Christus und die Apostel stets von den zwölf Stämmen als einem zusammengehörigen Ganzen [5]) und scheinen sich hierin einfach an die Vorstellungsweise ihrer Zeit und ihres Volkes angeschlossen zu haben. Dies dürfte auch die einfachste Erklärung des Verschwindens der zehn Stämme geben; denn dass sie nach Amerika ausgewandert, oder aber sämmtlich zu Chaldäern u. s. w. umgestaltet worden seien, ist gewiss nicht anzunehmen, wenn auch Viele unter ihnen sich im Heidenthum verloren haben mögen. — Für diese in den tieferen asiatischen Orient hinübergesiedelten Israeliten und Juden erhielt aber doch die Stammverwandtschaft mit den so eben erwähnten, ohne Zweifel semitischen, und theils in Babylonien, theils höher hinauf in Assyrien wohnenden Chaldäern [6]) eine besondere Wichtigkeit. Denn einmal nahmen die Juden und zwar das ganze Volk die Sprache der Chaldäer d. h. das Aramäische so vollständig an, dass nach den Zeiten des babylonischen Exils die althebräische Sprache eine blos gelehrte Büchersprache ward; sodann befassten sich die Höhergestellten unter ihnen, z. B. Daniel, schon frühzeitig auch mit der chaldäischen und der ihr ohne Zweifel von jeher nahe verwandten magischen Wissenschaft, welche sie im Gegensatz zur Weisheit Aegyptens die Weisheit der Söhne des

1) 2 Chron. 30, 1—25. 31, 1. 2 Kön. 23, 15. 19. cf. 2 Chron. 34, 6. 7. 33. 2) Esra 6, 17. 8, 53. 3) Jos. Ant. 11, 5, 2. cf. 2 Kön. 17, 23. 1 Chron. 5, 26. Esra 2, 1. Neh. 7, 6. 4) Luc. 2, 36. 5) Mt. 19, 28. Luc. 22, 30. Apg. 26, 7. Jac. 1, 1. Apoc. 7, 5 sq. 6) *Knobel,* die Völkertafel der Genesis. Giessen 1850. S. 158 fl.

Ostens nannten. Dieselbe war schon zu Salomos Zeiten und noch weit früher hochberühmt bei ihnen gewesen [1]; ja sie behaupteten auf Grund ihrer heiligen Schriften und alter, sie begleitender Ueberlieferungen, mit den Semiten des Orientes und ihren Religionsansichten, naturwissenschaftlichen Lehren, Himmelsbeobachtungen u. s. w. schon durch Abraham und die ihm folgenden Patriarchen in direkter Verbindung gestanden zu haben, so sehr sie hierbei auch mancherlei Irrthümer der Chaldäer, namentlich in Betreff der Gotteslehre, bekämpften [2]. Gab es so schon von Altersher wichtige Anknüpfungspunkte zwischen jüdischer und chaldäisch-magischer Lebensansicht, so kam dann, wie es scheint, im siebenten Jahrhundert vor Christus noch ein besonderes Ereigniss hinzu, welches die Juden mit den bald nachher zur Weltherrschaft gelangenden Persern und ihrer Magie in noch weit engere Verbindung setzte, jedenfalls für die Hochschätzung der israelitischen Religionsansicht unter den Persern sehr günstig wirkte, und vielleicht sogar von Anfang an durch einzelne Fromme Israels mit herbeigeführt worden war. Gerade um die Zeit nämlich, als die Israeliten zuerst mit dem tieferen Asien durch Abführung dahin in unmittelbaren Verkehr traten, und Männer, wie der schon erwähnte Prophet Nahum, Tobias u. A. unter ihnen wirksam waren, begann sich unter den Persern und Medern eine grosse religiöse Revolution vorzubereiten, welche den Namen *Zoroasters* (690—605 v. Chr.?) trägt, und später (538) wohl hauptsächlich den Sturz des babylonischen Reiches wie überhaupt die grossen Eroberungszüge der Perser veranlasst hat. Allerdings schwebt über dem Zeitalter, in dem Zoroaster auftrat, ein tiefes Dunkel; doch hat sich die neuere Kritik meistentheils dafür entschieden, es nicht früher, als in das siebente vorchristliche Jahrhundert zu setzen. Nicht minder ungewiss ist es, was bei der von Zoroaster bewirkten Religionsneuerung sein eigenes Werk, was nur Wiederherstellung des Alten, und was endlich Erzeugniss äusserer und so immerhin wohl auch israelitisch-jüdischer Einwirkung gewesen ist. Die Freundschaft aber, welche schon Cyrus und so alle folgenden persischen Könige den Juden erwiesen, beruhete unzweifelhaft nicht zum Mindesten auf der Uebereinstimmung in vielen religiösen Begriffen. Denn nur hierdurch ist es erklärlich, dass die Perser den Tempelbau in Jerusalem auf alle Weise begünstigten und unterstützten, während sie die Aegypter, die Babylonier, die Syrer und Phönizier, und ebenso

1) 1 Kön. 5, 10. cf. Num. 22, 5. 2) Philo de migrat. Abrahami Op. p. 415. ed. Francof.; de Gigant. ib. p. 292. Jos. Ant. 1, 7, 1. ib. 8, 2.

die Griechen ganz besonders auch mit Bezug auf die Religion bekämpften[1]). In wieweit aber jene Uebereinstimmung der persischen und jüdischen Lehren einen Einfluss auf die Lehrentwickelung des Judenthums selbst ausgeübt hat, so rücksichtlich der Engellehre, der Kabbalah u. s. w., kann hier von uns noch nicht erörtert werden; nur das wollen wir doch schon sogleich bemerken, dass es ebenso verkehrt und unhistorisch ist, eine Einwirkung von dorther ganz zu leugnen, als diese Einwirkung gar zu hoch anzuschlagen und auf das Wesen des Judenthums selbst auszudehnen. — Wenden wir uns jetzt näher zur Geschichte der babylonischen Colonie, so fanden, als Cyrus den Juden erlaubte, in ihr Vaterland zurückzukehren, höchst wahrscheinlich die Meisten, jedenfalls aber die Begütertsten unter ihnen die Verhältnisse ihres neuen Vaterlandes bereits so günstig, dass sie dennoch blieben und kaum 60,000 von ihnen theils unter Serubabel (536), theils später unter Esra (458) nach Palästina zurückzogen. Zwischen den Gebliebenen jedoch und den Heimgekehrten fand die ganze persische Zeit hindurch (536—330) und so auch noch später ein reger Verkehr statt, den die nicht gar grosse (nur etwa acht Tagereisen betragende) Entfernung beider Länder, die alte Handelsverbindung, die religiösen Feste, die gleiche Sprache und mannichfacher Geistesaustausch beförderten. Was insbesondere diesen Geistesaustausch betrifft, so müssen die Juden schon sehr früh in Assyrien und Babylonien Schulen angelegt haben. Denn die Propheten, welche mit den Israeliten und welche später mit den Juden auswanderten (Nahum, Ezechiel u. s. w.) werden gewiss für die Forterhaltung der Lehre ähnlich wie früher in den Prophetenschulen Palästinas gesorgt haben. Auch wissen wir, dass schon in der assyrischen Zeit Jehova verehrende Priester und Gesetzesgelehrte von dort in das entvölkerte Nordpalästina gesandt wurden[2]). In diesen zumeist gewiss von Propheten gegründeten assyrisch-israelitischen und babylonisch-jüdischen Schulen scheint auch die s. g. *assyrische* Schrift zuerst entstanden zu sein, welche seit Esra für die Abschriften der heiligen Bücher gebraucht und nach und nach von den Juden zur chaldäischen Quadratschrift verschönert wurde[3]). Denn dass Esra und seine Nachfolger sie

1) Herod. 3, 25 sqq. 8, 53 sqq. 2) 2 Kön. 17, 25—28. 3) Gemar. hieros. Tract. Megill. l. 11. Const. 1. Sanhedr. f. 21. Iren. adv. haer. 2, 42, 2. Orig. Herapl. II, 94. ed. Monf. in Ps. 2. Op. Tom. II. p. 397. ed. Lommatzsch. Jul. Afric. ap. Sync. p. 83. 87. Eus. Chron. Ol. 81. Hieron. prol. in libr. Sam. et Reg. und in Ezech. 9.

geradezu von den Assyriern, Chaldäern oder Persern aufgenommen hätten, ist wenig glaublich. Einmal nämlich schrieben alle diese Völker erweislich anders und keineswegs darf hier die blosse Namensverwechselung des Assyrischen mit dem Syrischen, die bei den Griechen gewöhnlich ist[1]), in der Weise täuschen, dass man das Gegentheil für zulässig hält. Sodann ist der Charakter des Judenthums, gerade wie ihn Esra und seine Nachfolger auffassten, mit einer solchen Aufnahme des Heidnischen gleichsam in das Heiligthum selbst gewiss kaum verträglich. Nicht aber blos die noch jetzt üblichen consonantischen Schriftzeichen, sondern, wie neuere Gelehrte wohl mit Recht vermuthet haben[2]), auch die Anfänge der Punctation und Accentuation sind in eben diesen Schulen bereits vor Christi Geburt in Aufnahme gebracht worden. Bei weitem wichtiger jedoch ist, dass wohl zumeist aus diesen babylonischen Schulen die Gelehrten kamen, welche von Esra an bis gegen das Ende des persischen Reiches (458—330) unter dem Namen der grossen Synagoge zu Jerusalem den hebräischen Kanon der heiligen Schriften, wenn nicht schon zum Abschlusse brachten, so doch zu entwerfen begannen. Ebenso kamen auch in späterer Zeit oft bedeutende jüdische Gelehrte aus Babylonien nach Palästina; so insbesondere *Hillel*, ein Nachkomme Davids (um 30 v. Chr.), dessen Schule nebst der von *Schammai* bald die herrschende in Palästina ward[3]). Das hohe Ansehen der babylonischen Schulen bezeugt auch der nach Hillels und seiner Nachfolger Vorträgen (seit Ende des ersten christlichen Jahrhunderts) entworfene palästinensische Talmud, indem er die babylonischen Lehrer überall mit der grössesten Hochachtung nennt[4]). Dass man aber in Babylonien ebenso wie in Palästina nicht blos mündlich die Lehre fortpflanzte und ausbildete, sondern auch schon frühzeitig, d. h. etwa um Christi Geburt, anfing, Commentare oder vielmehr zunächst nur paraphrasirte Uebersetzungen (Targumim) über die Propheten und das Gesetz zu schreiben, zeigen unter andern die Targumim von *Jonathan*, dem Sohne Usiels und Schüler Hillels, und *Onkelos*, dem Sohne des Kalonymos (?) und Freund Gamaliels, welche wahrscheinlich beide ihrer Geburt und ihrem regelmässigen Wohnorte nach Babylonier waren, wenngleich sie sich längere Zeit hindurch in Palästina aufgehalten haben dürften. Ganz besonders aber trat die Bedeutung

1) *Knobel*, die Völkertafel der Genesis. S. 148 fl. 2) Ewald Hebr. Gramm. 5. Aufl. S. 115 fl. 177 fl. 3) *Dessauer*, Gesch. der Israeliten. Erlangen 1848. S. 65. 4) Lightfoot Hor. hebr. p. 1037.

der babylonischen Schulen hervor, als sich nach Jerusalems Zerstörung (70 n. Chr.) und dem Untergange der palästinensischen Schulen zu Jamnia, Tiberias, Joppe u. s. w. der Hauptstrom der jüdischen Rabbinengelehrsamkeit wieder völlig nach Babylonien zurückzog, und hier, in den Schulen zu Nahardea, Sora, Pumbeditha u. s. w., durch jahrhundertlange Arbeiten (200—500 n. Chr.) den babylonischen Talmud zu Stande brachte [1]. Die innige Verbindung der palästinensischen und babylonischen Schulen ist um so erfolgreicher für das Judenthum geworden, als sich daran innerhalb seiner selbst der feindliche Gegensatz der chaldäisch- und der griechisch-redenden Juden knüpfte, der schon bald nach Jerusalems Zerstörung zu heftigen und zum Theile sogar blutigen Kämpfen führte, mit dem Abschlusse des babylonischen Talmud's aber zu Gunsten der ersteren Parthei entschieden ward. — Was die sonstigen Verbindungen von Babylonien und Palästina betrifft, so kamen jährlich, wie sich von selbst versteht, grosse Pilgerzüge von dort nach Jerusalem, um an den Festen Theil zu nehmen, die Tempelsteuer zu entrichten und die Erstlinge zu opfern [2]. Einmal holte man auch selbst einen Hohenpriester von dort [3]. Nicht minder führte der Handel jährlich viele Tausende von Babylonien mitten durch Palästina nach den phönizischen Städten und umgekehrt. Die politische Verbindung beider Länder, welche zur Zeit der persischen Herrschaft eine sehr lebhafte gewesen war, löste sich zur Zeit des macedonisch-syrischen Reiches der Seleuciden (330—63) durch den Aufstand der Maccabäer (167), und wurde auch, als die Römer jenes Reich zertrümmerten und zugleich Palästina unter ihre Botmässigkeit brachten, nicht wieder hergestellt. Denn ungefähr gleichzeitig hiermit bemächtigte sich das schon früher (150 v. Chr.) entstandene parthische Reich der Arsaciden (63 v. Chr.—226 n. Chr.) aller Länder am Tigris und Euphrat. Hier wohnten damals die Juden in grosser Anzahl; denn viele Myriaden hielten sich daselbst auf, fast in allen Städten des Landes hatten sie sich niedergelassen, sie trieben Ackerbau und konnten selbst bewaffnete Reuterschaaren aus ihrer Mitte stellen; übrigens aber hatten sie auch mit den Landeseinwohnern nicht selten harte und zuweilen blutige Reibungen [7]. Da nun Parther und Römer unversöhnliche Feinde waren, so befanden sich jetzt auch

1) Vgl. *Jul. Fürst*, die Juden in Asien. 1. Bdch. Leipzig 1847. 2) Jos. Ant. 18, 9, 1. Philon. Op. II. p. 578. ed. Mang. Apg. 2, 9. 3) Jos. Ant. 15, 2, 4. 3, 4. 4) Philo, leg. ad Cajum. p. 1023. ed. Frcf. (587) Jos. Ant. 15, 2, 2. ib. 3, 1. 17, 2, 1—3. 18, 9, 1. und 7—9.

die Juden in zweierlei Reiche getrennt. Allein der Hass, welchen die palästinensischen Juden gegen die Römerherrschaft hegten, brachte sie doch den Babyloniern und selbst ihren Beherrschern, den Parthern, immer wieder nahe und veranlasste sie namentlich zur Zeit des jüdischen Krieges (66—70), von dorther Beistand zu erwarten, sowie auch noch später gemeinschaftliche Sache mit ihnen zu machen. Auch flüchteten damals Viele von ihnen dorthin [1]). — Die Hauptblüthe der babylonischen Judencolonie begann jedoch erst nach dem Sturz der Arsacidenherrschaft (226 n. Chr.) und erhielt sich so ziemlich auf gleicher Höhe während der ganzen Dauer des neupersischen Reiches der Sassaniden (226—637). Damals hatte auch der Fürst der Verbannung (Resch Galutha) hier seinen Sitz; später, zur Zeit der Araber, kam er nach Spanien, gegenwärtig hält er sich in Holland auf. — Wenn aus allem diesem die hohe Bedeutung der babylonischen Diaspora für das Judenthum erhellt, so dürfte wohl auch die Vermuthung, dass Petrus, der Apostel der Beschneidung, sich von Jerusalem über Antiochien nach Babylonien begeben, sich in den Jahren 54—63 oder vielmehr 61—63 n. Chr. daselbst aufgehalten und von da aus (um 62) auch seinen ersten Brief geschrieben habe, keineswegs für unwahrscheinlich zu halten sein [2]).

Wenden wir uns jetzt zur *Zerstreuung der griechisch-redenden Juden* (ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων [3])), so war der älteste und wichtigste Theil derselben:

5) *Die ägyptische Diaspora.* Diese reicht ihren Anfängen nach in eine noch weit frühere Zeit, als die babylonische, zurück. Schon zur Zeit Salomos nämlich fanden sehr nahe freundschaftliche Beziehungen zwischen den Hebräern und Aegyptern statt [4]), die zwar in der Folge oft mit Bedrängungen jener durch diese wechselten, doch aber, namentlich beim Herannahen der Assyrier unter Salmanassar und Sanherib (725. 712) [5]) und ebenso der Chaldäer unter Nebukadnezar (606 und 590) [6]), zu Bündnissen führten, deren verderblicher Erfolg von den Propheten umsonst vorausgesagt war. Nach dem Untergange Jerusalems (588) flüchtete dann der Prophet Jeremja mit einer grossen Anzahl Juden nach Aegypten [7]), wo auch

1) *Salvador,* die Römerherrschaft in Palästina. Bremen 1847. I. S. 213 ff. 304 ff. II. 406 ff. 2) 1 Pet. 5, 13. cf. Gal. 3, 1 ff. v. 11. und die Nichterwähnung des Petrus zu Rom selbst noch 2 Tim. Das Nähere s. *Wieseler,* die Chronologie des Ap. Zta. S. 568. 3) Joh. 7, 35. 4) 1 Kön. 9, 16 ff. 10, 28. 5) 2 Kön. 17. cf. Hos. 7, 11. 2 Kön. 18. cf. Jes. 29. 15. 30, 2 ff. 31, 1. 36, 6. 37, 9. 25. Herod. 2, 141. 6) 2 Kön. 24. cf. Ez. 17, 15. Jer. 37, 5. 7. 7) Jer. 2, 18. 41, 17. 42—44.

schon früher viele ihrer Volksgenossen sich niedergelassen hatten[1]). Da nun kurz vorher der König Psammetich (661—607) Aegypten zuerst den Griechen eröffnet hatte[2]), so trafen jetzt hier zum ersten Male Juden und Griechen in grösseren Massen zusammen, und dass bei der Bereitwilligkeit der Griechen, Dolmetscher (ἑρμηνεῖς) für alle neuen Ankömmlinge zu sein[3]), die Juden sich schon bald die griechische Sprache grösstentheils angeeignet haben werden, lässt sich bei dem gemeinschaftlichen Handelsinteresse beider Völker leicht erwarten. So mag man denn auch schon vor der Zeit Alexanders des Grossen dort auf den Gedanken gekommen sein, Einzelnes aus dem Gesetz und den Propheten für den Gebrauch in der Synagoge wie für den Jugend- und Volksunterricht in's Griechische zu übersetzen[4]). Eine der ältesten Uebersetzungen solcher Art aber möchte wohl die vom Buche des Jeremja gewesen sein, da dieser Prophet nicht nur mit nach Aegypten gezogen war, und seine Schrift für die hart bedrängten Flüchtlinge, welche ihrer Religion treu bleiben wollten, ein sehr naheliegendes Interesse hatte, sondern auch die eigenthümliche Gestalt des griechischen Textes dieser Schrift in Vergleich zum hebräischen auf eine zwiefache Redaction schliessen lässt, wie sie nach der Feststellung des hebräischen Kanons kaum noch denkbar, wenigstens bei keinem anderen Buche der Schrift in ähnlicher Weise nachweisbar ist[5]). — Einen bedeutenden Zuwachs erhielt dann diese ägyptische Diaspora, als Alexander der Grosse nach Aegypten kam und Alexandrien gründete (332). Denn schon sogleich nach der Erbauung dieser Stadt zog er viele Juden dahin und ertheilte ihnen gleiche Rechte mit den Griechen[6]). Als nach seinem Tode die Ptolemäer Beherrscher Aegyptens wurden, gewährten sie nicht nur den Juden in ihrem Lande gleich allen andern Bewohnern umfassenden Schutz und vielfache Beförderung, sondern suchten die ägyptische Colonie auch noch durch Herbeiziehung vieler palästinensischen Juden möglichst zu verstärken. Dieses that sogleich Ptolemäus Lagi (um 320) dadurch, dass er Juden nach Cyrene und andern Theilen Aegyptens übersiedelte; auch vertraute er ihnen Befehlshaberstellen bei seinem Heere an[7]). Sein Nachfolger Ptolemäus II. Philadelphus (284 fl.) soll dann auf

1) Zach. 10, 10. cf. Jos. Ant. 10, 9, 7. 2) Herod. 2, 152—154. 3) Herod. ib. 154. 4) Aristobulus ap. Euseb. praep. ev. 8, 13. cf. Clem. Alex. Strom. 1. 5) Vgl. *Eichhorn* Einl. IV. §. 540. und *Movers*, de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae indole et origine. Hamb. 1837. 6) Jos. c. Apion. 2, 4. Ant. 19, 5, 2. 7) Jos. c. Apion. 2, 4. Ant. 12, 1.

Anrathen des Demetrius Phalereus (?) das jüdische Gesetzbuch für die Bibliothek zu Alexandrien in's Griechische zu übersetzen befohlen, zu diesem Ende eine Gesandtschaft nach Jerusalem geschickt und dann zwei und siebenzig oder nach dem Talmud fünf Dolmetscher mit der Anfertigung der Uebersetzung beauftragt haben — eine Erzählung, die mit den Umständen, wie sie uns berichtet wird, gewiss fabelhaft ist [1]), aber doch wohl etwas Wahres zur Grundlage gehabt haben wird [2]). Nicht minder günstig scheint auch unter den folgenden Ptolemäern die Stellung der Juden gewesen zu sein. In besonders grossem Ansehen aber standen sie unter Ptolemäus VI. Philometor (180—146) und seiner Mutter und Vormünderin Kleopatra, indem sie damals nicht nur bei Hofe und im Heere hohe Ehrenstellen bekleideten [3]), sondern auch der gelehrte Jude Aristobulus jenem König selbst eine ganz jüdische Erziehung gegeben haben soll [4]). Um diese Zeit erhielt Onias, der Enkel des Hohenpriesters Onias III., die Erlaubniss, einen Tempel zu Leontopolis im Nomos von Heliopolis nach der Vorschrift des jüdischen Gesetzes und dem Vorbilde des Tempels in Jerusalem zu bauen (163) [5]); auch ward damals an der östlichen Gränze des ägyptischen Reiches die als Festung wichtige Judenstadt Onion angelegt [6]). Jedoch Ptolemäus VII. Physkon (146—117), des vorigen Königs Bruder und Nachfolger, behandelte die Juden aus Rache, weil sie sich seinem Regierungsantritte zu Gunsten der Wittwe und der Söhne ihres Freundes Philometor widersetzten, hart und grausam; namentlich soll er den Befehl gegeben haben, eine grosse Anzahl derselben von trunken gemachten Elephanten zertreten zu lassen, dieses jedoch durch ein Wunder verhindert worden sein; die Thatsache ist aber nicht hinreichend festgestellt [7]). — In der Folge muss das Schicksal der Juden in Aegypten wieder erträglich gewesen sein, da wir keine Klagen darüber hören. Als dann nach der Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) Aegypten unter die Römer kam, bestätigten diese den Juden ihre Freiheiten, und unter den ersten Kaisern erfreuten sich diese noch fortdauernd eines blühenden Wohlstandes [8]). Doch begann bereits unter Augustus der Volkshass, gereizt durch Uebergriffe

1) Hieron. praef. in Pentat. 2) Jos. Ant. 12, 2, 2. c. Apion. 2, 4. Philo de vit. Moys. 1. 2. Op. p. 658. ed. Francof. Tract. Megill. fol. 62. Babyl. Megill. c. 1. fol. 17. 3) Jos. c. Apion. 2, 5. Tract. Soph. c. 1, 7. 8. 4) Cf. Valckenaer de Aristob. Judaeo p. 30. 35. 5) Jos. Ant. 13, 3, 1—3. Bell. Jud. 7, 10, 2. 6) Jos. Ant. 14, 8, 1. Bell. Jud. 1, 9, 4. 7) Jos. c. Apion. 2, 5. (nur in der lat. Uebersetzung Rufins erhalten) cf. 3 Macc., wo dasselbe Factum von Ptolemäus IV. Philopator (221 ff.) erzählt wird. 8) Philon. Op. II. p. 563. ed. Mang.

der Juden selbst, sich namentlich in Cyrene gegen sie zu regen, so dass schon Augustus sich dadurch genöthigt sah, ein Edikt zu ihrem Schutze ergehen zu lassen [1]). Unter Caligula aber brach jener Volkshass von neuem und in viel stärkerem Maasse hervor. Als die Juden in Alexandrien nämlich sich weigerten, der Statue des Kaisers die vorgeschriebene göttliche Ehre zu erweisen, kam es bald zu blutigen Auftritten; ihre grosse Synagoge zu Alexandrien wurde zerstört, alle ihre Rechte wurden ihnen genommen und selbst der römische Statthalter Flaccus Avilius hielt es mit der judenfeindlichen Masse. Die Fürbitte des jüdischen Königs Agrippa beim Kaiser konnte nur auf kurze Zeit dem Unwesen Einhalt thun, und bald belebte sich der Zwist von neuem. Daher beschlossen jetzt die Juden, eine Gesandtschaft nach Rom zu schicken, an deren Spitze der berühmte jüdische Religionsphilosoph Philon aus Alexandrien stand (Winter 39 auf 40 n. Chr.). Doch auch dieses war fruchtlos, indem der Kaiser die Gesandtschaft mit Hohn abwies. Erst als Claudius (41) zur Regierung kam, wurde ihnen Erleichterung gewährt und ihre Rechte und Freiheiten durch eine besondere Verordnung des Kaisers wieder hergestellt [2]). Allein unter Nero erneuerten sich (54) die Scenen; in Alexandrien mischten sich die römischen Soldaten hinein und richteten ein grosses Blutbad unter ihnen an, wodurch ihre Zahl sehr zusammenschmolz und Viele von ihnen an den Bettelstab gebracht wurden [3]). Als nach der Zerstörung Jerusalems viele Juden nach Aegypten flohen, sahen sich die Römer veranlasst, den jüdischen Tempel zu Leontopolis zu schliessen, damit er nicht einen neuen Mittelpunkt für das Volk bilde (74 n. Chr.) [4]). Diese Flüchtlinge aus Palästina aber verstärkten die Anzahl der Juden in Aegypten und den angrenzenden Ländern so sehr, dass sie unter Trajan, bei dessen Feldzug gegen die Parther und insbesondere auch gegen die Juden in Babylonien (115), einen gefährlichen Aufstand in Cyrene, Aegypten und Cypern zu erregen vermochten. Da sich alle Juden an der Nordküste von Afrika, an der Westküste von Asien und in Palästina selbst an diesem Aufstand betheiligten, so waren zu dessen Unterdrückung mehrere Jahre nöthig. Umgekehrt aber war der letzte, unter Hadrian von Barkochba und Akiba angeregte, jüdische Krieg in Palästina (133—135) auch für die ägyptischen und cyrenäischen Juden höchst

1) Jos. Ant. 16, 6, 1. 2) Philo adv. Flaccum (Op. II. p. 517 sq. ed. Mang.) und Legatio ad Caium (ib. p. 545.) Jos. Ant. 16, 8. 1. 19, 5, 2. 3) Jos. Bell. Jud. 2, 18, 7 sq. 4) Ib. 7, 10.

verderblich, indem er mit einer fast völligen Vertilgung oder Vertreibung derselben endigte [1]). — Während der Blüthezeit dieser ägyptischen Colonie, die etwa mit Ptolemäus Philometor begann und mit der Unterbrechung unter Ptolemäus Physkon bis auf die Zeit Christi hinabreichte (180 v. Chr.—37 n. Chr.), konnte sich mit ihr in Betreff der Selbständigkeit, der rechtlich festgestellten Anordnung aller Verhältnisse, des äusseren Wohlstandes und der geistigen Bildung keine andere Colonie des Judenthums messen. Die grosse Zahl der Juden in Aegypten erhellt daraus, dass sie in Alexandria allein fast die Hälfte der Einwohner ausmachten, indem von den fünf Abtheilungen der Stadt zwei allein von ihnen bewohnt wurden, die Gesammtzahl der Einwohner Alexandriens aber während seiner blühenden Zeit auf 300,000 geschätzt ward. Ihre Anzahl in Aegypten überhaupt gibt Philon auf etwa eine Million an [2]). Sie hatten einen eigenen Vorsteher, der Ethnarch oder ἀλαβάρχης hiess, oberster Richter über sein Volk war und seinen Sitz zu Alexandrien hatte [3]). Ihm zur Seite stand wohl schon früher und seit Augustus auch staatlich anerkannt, ein Rath der Alten, γερουσία, d. h. eine Art Synhedrium, für dessen Einrichtung, rücksichtlich der Zahl seiner Mitglieder, seiner Befugnisse u. s. w. (vgl. §. 15, 3, c.) wohl das Synhedrium zu Jerusalem als Muster diente [4]). Ausserdem gab es in Alexandrien für den Gottesdienst und den Unterricht des Volkes im Gesetze mehrere Synagogen, von denen besonders Eine sehr prächtig war [5]). Der Tempel zu Leontopolis war nicht nur selbst ähnlich wie der zu Jerusalem gebaut, sondern auch die ihn bedienende Priesterschaft war ähnlich wie die zu Jerusalem organisirt. Nicht minder bildete die griechische Uebersetzung der heiligen Schrift, aus der die Vorlesungen in allen griechischen Synagogen gehalten wurden, eine Art Gegenstück zum hebräischen Urtext derselben. Durch Alles dieses und durch ihre Verbindung mit den hellenistischen Juden des Auslandes bildete die ägyptische Colonie zu dem palästinensisch-babylonischen Hauptstamm des Judenthums eine Art Nebenstamm, der jedoch den Hauptstamm sogar noch zu überwuchern bestimmt war. Dies geschah vorzüglich dadurch, dass sich die alexandrinischen Juden schon früh mit griechischer Wissenschaft befassten. Als der Begründer dieser wissenschaftlichen Bestrebungen des ägyp-

1) Salvador a. a. O. II. S. 400 ff. Münter, letzter jüdischer Krieg. S. 10 ff.
2) Philon. Op. II. p. 523. 525. ed. Mang. cf. Winer R. W. B. Art. «Alexandria.»
3) Jos. Ant. 14, 7, 2. 18, 8, 1. 19, 5, 1. 20, 7, 3. 4) Philon. Op. II. p. 527. ed. Mang. 5) Ib. p. 565.

tischen Judenthums ist höchst wahrscheinlich der zur Zeit des Ptolemäus VI. Philometor (180—147) und seines Nachfolgers Ptolemäus VII. Physkon (146—117) lebende peripatetische Philosoph *Aristobulus* anzusehen, von dem in der Folge (§. 35, 3. 4.) noch ausführlicher die Rede sein wird und von dem wir hier nur vorläufig schon bemerken wollen, dass wohl auf ihn hauptsächlich auch die Stiftung des *Therapeuten-* oder *Essenerordens* zurückzuführen sein dürfte [1]. Noch weit berühmter aber, als Aristobulus, wurde der alexandrinische Religionsphilosoph *Philon*, der Zeitgenosse Christi, geboren etwa 20 v. Chr. und gestorben um 40 oder 50 n. Chr. Die zahlreichen, uns erhaltenen Werke desselben geben nicht nur ein sprechendes Zeugniss von der Bildung, welche damals unter den Juden Alexandriens angetroffen ward, sondern sind auch desshalb von der grössten Bedeutung, weil sie sowohl in der Religionsgeschichte als in der Geschichte der Philosophie in so hohem Maasse Epoche machend gewesen sind. Dazu kommt, dass die ägyptische Judencolonie sowohl mit den Juden in Jerusalem und Palästina eine enge Religionsverbindung unterhielt, als auch mit den griechisch-redenden Juden in den grossen Handelsstädten Kleinasiens und Griechenlands stets im regsten Verkehre stand. In Jerusalem, wohin jährlich viele Tausende aus Aegypten zu den Festen und zur Entrichtung der Tempelsteuer kamen [2], hatten sie eine eigene Synagoge; zu dieser hatte sich auch Paulus vor seiner Bekehrung gehalten, wenn anders die Synagoge der Libertiner mit der alexandrinischen und mehreren anderen eine und dieselbe war [3]. Da es ferner nicht bezweifelt werden kann, dass der Essenerorden in Palästina von den ägyptischen Therapeuten ausging, so fand gewiss auch zwischen diesen beiden ein lebhafter Verkehr statt. Mehrere Gründe aber, die wir später anführen werden, machen es mehr als wahrscheinlich, dass derselbe Orden auch nach Kleinasien und ebenso nach der Nordküste von Afrika, insbesondere Mauretanien, seine Verzweigungen hatte, während sein Mittelpunkt stets Alexandrien blieb. Daher konnte ein bedeutender geistiger Einfluss dieses alexandrinisch-jüdischen Institutes auf das Judenthum überhaupt, so weit es hellenisirt wurde, und selbst auch auf das Heidenthum, sofern es für die, wie wir sehen werden, meist unter andern Formen künstlich verschleierten religiösen Ideen

1) Cf. Valckenaer diatribe de Aristobulo Judaeo. Lugd. B. 1806. 2) Philon. Op. II. p. 568. 646. ed. Mang. Jos. Ant. 6, 9. 3) Apg. 6, 9. cf. 7, 58. 8, 1. 22, 20. vgl. Wieseler Chron. des Ap. Zeitalt. S. 62 ff.

des Judenthums mehr und mehr Empfänglichkeit erhielt, keineswegs fehlen. Einen noch weit auffallendern Einfluss aber erhielten die Alexandriner durch ihre Bibelübersetzung, die zur Zeit Christi von sämmtlichen griechisch-redenden Juden in Aegypten, Kleinasien, Griechenland, Italien und Palästina selbst gebraucht wurde. Das grosse Lob, welches ihr nicht blos der Alexandriner Philon, sondern auch der Palästinenser Josephus ertheilen, beweist, abgesehen von dem ausgedehnten Gebrauch, den das neue Testament und alle christlichen Schriftsteller davon machten, unwiderleglich, dass bis auf die Zerstörung von Jerusalem und die Abfassung des palästinensischen Talmuds herab die Juden noch keinerlei Misstrauen dagegen gefasst hatten. Nicht mindere Gunst endlich fand bei der Mehrheit der griechisch-redenden Juden damaliger Zeit die spiritualistisch-allegorische Auslegungsweise der Alexandriner, da eine Buchstabenmystik, wie sie zu derselben Zeit bei den babylonisch-palästinensischen Juden gebräuchlich war, schon desshalb von jenen nicht angewandt werden konnte, weil sie sich nicht des hebräischen Urtextes der Schrift bedienten. — Wie aber den Gebrauch der LXX, so finden wir auch die Anwendung dieser mystisch-allegorischen Auslegungsweise in gleicher Weise bei allen neutestamentlichen Schriftstellern und den ältesten christlichen Vätern. Ebenso hat die alte christliche Kirche sich geradezu den alexandrinischen, nicht unmittelbar den hebräischen, Kanon des A. T. angeeignet. An die alexandrinische Religionsphilosophie ferner schliesst sich ganz deutlich der Verfasser des Hebräerbriefes an, und wäre dieses der Alexandriner Apollos, so hätten wir dafür auch ein äusseres Zeugniss [1]; ebenso nimmt ohne Zweifel Johannes in seiner Logoslehre Rücksicht darauf; Judas citirt das wahrscheinlich in Alexandrien oder doch von einem Alexandriner (um 30 v. Chr.) verfasste Buch Henoch; alle neutestamentlichen Schriftsteller schreiben griechisch u. s. w. Kurz, das Christenthum lehnt sich, wie wir später noch näher sehen werden, weit näher an das ägyptisch-griechische, als an das palästinensisch-aramäische Judenthum an. Desgleichen werden wir später sehen, welchen Einfluss die Sprachentheilung als solche auf das Verhältniss von Judenthum und Christenthum gehabt hat, und bemerken hier blos, dass dieselbe zuerst von der Zerstreuung der Juden theils nach Babylonien, theils nach Aegypten ausging, und dass also, indem sich das Christenthum vorzugsweise des Griechischen bemächtigte,

1) Apg. 18, 24 sq. 19, 1. 1 Cor. 1, 12. 3, 4 sq. 24.

ihm die ägyptische Colonie der Juden nicht nur durch alle vorhin erwähnten Leistungen, sondern schon auch durch die Annahme der griechischen Sprache selbst nicht wenig Vorschub geleistet hat.

6) *Die syrisch-kleinasiatische Diaspora* war von weit jüngerem Ursprunge und viel geringerer Bedeutung für die Religionsgeschichte, als die babylonische und ägyptische. Nach Syrien nämlich waren die Juden in grösseren Massen erst seit Seleucus Nicator (um 300 v. Chr.) eingewandert. Da dieser König ihnen in Antiochien und anderen Städten des Landes gleiche Rechte wie den Macedoniern und Griechen bewilligte [1], und auch die folgenden Könige, ausgenommen Antiochus Epiphanes, sie begünstigten, so hob sich ihr Wohlstand und sie konnten sogar Proselyten machen. Auch hatten sie ein eigenes Oberhaupt mit richterlicher Befugniss, dem ohne Zweifel ähnlich wie in Jerusalem und Alexandrien u. s. w., obwohl gewiss in kleinerem Maasstabe, ein Rath von Aeltesten zur Seite stand [2]. Der frühzeitige Anklang, den bei ihnen und den Heiden Antiochiens das Christenthum fand und die Wirksamkeit des Barnabas und Paulus (43—54) sowie des Petrus (54—61?) daselbst sind bekannt [3]. Nicht minder zahlreich waren die Juden zu Damascus, und in welch' enger Beziehung dieselben mit Jerusalem standen, weiss man aus der Apostelgeschichte [4]. Der Volkshass, der auch hier lange gegen sie im Verborgenen glimmte, brach zur Zeit des jüdischen Krieges unter Nero und Vespasian mit grosser Heftigkeit hervor, so dass sie von dem Pöbel unter dem Beistande der römischen Waffen alles erdenkliche Böse erdulden mussten [5]. Doch nahm Titus nach Jerusalems Zerstörung sich der Verfolgten an und bestätigte ihnen von neuem ihre Rechte [6]. — Zunächst von Syrien aus hatten sich die Juden nach Kleinasien hin verbreitet [7], hier von den jüdischen Kriegsgefangenen abgesehen, welche schon zu Joels Zeit (im neunten Jahrhunderte v. Chr.) durch die Phönizier nach Jonien und dem übrigen Griechenland hin verkauft worden waren [8]. In Jonien gewährte ihnen dann bereits Antiochus II. Theus (262) das Bürgerrecht [9]) und Antiochus III. der Grosse versetzte (um 200) eine Colonie von 3000 jüdischen Familien aus Babylonien und Mesopotamien in das von ihm eroberte Phrygien und Lydien [10]. Diese Notiz über die

1) Jos. Ant. 12, 3, 1. 2) Jos. Bell. Jud. 7, 3, 3. 3) Apg. 11, 13—18, 22. Gal. 2, 11. 4) Jos. Bell. Jud. 2, 20, 2. Apg. 9, 1, 2. 5) Jos. l. c. Vit. 6. 6) Jos. Bell. Jud 7, 5, 2. 7) Philon. Op. II. p. 582. ed. Mang. 1 Pet. 1, 1. 8) Joel. 4, 6. vergl. jedoch *G. Baur* zu Amos 1, 6. und Ez. 27, 19. 9) Jos. Ant. 12, 3, 2. 10) Jos. Ant. 12, 3, 4.

Verbindung der kleinasiatischen Juden mit den babylonischen, die später durch Handelsbeziehungen und weitere Einwanderungen von Babylonien den Euphrat hinauf und dann theils nord-, theils westwärts, nach dem Pontus, Galatien und den übrigen Ländern Kleinasiens hin, dauernd unterhalten zu sein scheint, ist für das Verständniss der religiösen Bewegungen im Innern Kleinasiens während der apostolischen Zeit nicht unwichtig. Denn einmal erklärt sich daraus der Judaismus der galatischen Gemeinden, und sodann die in Babylonien ursprünglich einheimische magisch-gnostische Richtung in Phrygien, namentlich in Colossä, obwohl hier wohl noch mehr ähnliche ägyptische Einflüsse von Ephesus aus wirksam gewesen sein werden [1]. Julius Cäsar und Augustus sicherten in einer Reihe von Decreten, welche sie an die meisten Hauptstädte Kleinasiens, Ephesus, Sardes, Laodicea, Halikarnassus, Ancyra u. s. w. richteten, den dortigen Juden die ungestörte Uebung ihres Gottesdienstes, die Befugniss, Tempelsteuer und Erstlinge nach Jerusalem entrichten zu dürfen, und meist auch noch die Befreiung von Kriegsdiensten [2]. Dennoch hatten auch hier die Juden viel vom Volkshasse zu leiden [3].

7) *Die europäische Diaspora* schloss sich zum Theile genau an die vorige an, indem ohne Zweifel von Kleinasien aus die ersten Juden nach Macedonien und Griechenland gekommen waren. Zur Zeit der Apostel finden wir hier in allen bedeutenden Städten, besonders in See- und Handelsstädten, mehr oder minder zahlreiche jüdische Gemeinden mit Synagogen oder Proseuchen und eigenen Synagogenvorstehern [4]. — Nach Rom und Italien wurden durch Pompejus (63 v. Chr.) und später durch Cäsar (47 v. Chr.) aus Palästina und Aegypten viele tausend jüdische Kriegsgefangene geschleppt, die später, entweder weil sie sich loskauften oder arbeitsunfähig waren, grossentheils freigelassen und dann als libertini mit dem römischen Bürgerrechte beschenkt wurden [5]. Zu ihnen kamen später durch freien Zufluss aus Aegypten, Palästina, Syrien, Kleinasien und Griechenland noch Mehrere hinzu, so dass die Judengemeinde in Rom bald sehr gross ward [6]. Sie wohnten in einem eigenen Theile der Stadt, der regio transtiberina [7], wo

1) Vergl. die Einleitungen zu Gal. Col. Eph., sowie die Reihenfolge der Gemeinden in 1 Petr. 1, 1., welche sich durch eine Reise von Babylonien aus am besten erklärt. 2) Jos. Ant. 14, 10. 16, 2, 3. 16, 6. 3) Jos. Ant. 16, 11. Apg. 19, 34. 4) Apg. 16—18, 20. 5) Philon. Op. II. p. 568. ed. Mang. *Walter*, Gesch. des röm. Rechtes S. 479. 495 ff. 6) Dio Cass. 37, 17. 7) Philo l. c.

die niedrigste Klasse des Volkes sich aufhielt. Sie waren meist bettelarm; doch mögen auch manche von ihnen wohlhabend gewesen sein, da die jährliche Tempelsteuer der italischen Juden als bedeutend angegeben wird [1]. Bei den Römern standen sie im Allgemeinen in grösster Verachtung, theils wegen ihres selbstsüchtig kriechenden Wesens, das sie als zur Sklaverei geboren erscheinen liess [2], und wegen ihres Schmutzes, Knoblauchgeruches u. s. w. [3], theils wegen ihres schroffen religiösen Gegensatzes gegen alle andern Völker [4], ihres Aberglaubens [5], ihres nationalen Dünkels [6] und ihres, zu Aufruhr und Grausamkeit geneigten Charakters [7]; wobei man die von den Aegyptiern Manetho (geb. 260 v. Chr.) und Chäremon (um 50 n. Chr.) über ihre älteste Geschichte verbreiteten ehrenrührigen und lächerlichen Fabeln, ebenso wie die ähnlichen Berichte älterer griechischer Historiker, namentlich des Hekatäus von Abdera, der zur Zeit des Ptolemäus Lagi (320) gelebt haben soll, des Eupolemus (vielleicht um 160 v. Chr.) und Artapanus, von denen Eusebius in seiner Praep. evang. uns Fragmente aufbewahrt hat, und theilweise auch des Nicolaus von Damaskus, eines Zeitgenossen des Kaisers Augustus, begierig aufgriff und gern wiederholte [8]. Nichts desto weniger gelang es den Juden, selbst unter den Römern nicht wenige Proselyten zu machen [9], und besonders mit ihrem Messianismus zu verschiedenen Malen grosse Aufregung in Rom hervorzurufen. Dieses hatte schon unter Tiberius (19 n. Chr.) eine Abführung von 4000 Anhängern jüdischer und ägyptischer Culte zu den Truppen in Sardinien nebst Vertreibung der Uebrigen aus Italien, falls sie nicht ihre Religion aufgäben, zur Folge [10]. Nach Philon, der den Sejan als den Hauptanstifter der Judenverfolgung unter Tiberius bezeichnet, sollen nach dessen Sturze (31) die Maasregeln gegen sie zurückgenommen und ihnen wieder freie Religionsübung gestattet sein; zur Zeit seiner Gesandtschaft (Winter 39 auf 40) scheinen sie wieder in gleicher Anzahl, wie zuvor, in Rom sich aufgehalten zu haben [11]. Unter Claudius (41—54) je-

1) Juv. 3, 14. Cic. Flacc. 28. W. A. *Becker*, Hdb. der röm. Alterth. 1 Thl. Leipzig 1843. S. 655. 2) Cic. provinc. cons. 5. 3) Tac. hist. 5, 2—8. Quint. Instit. 3, 7. 21. Amm. Marc. 22, 5. 4) Tac. l. c. 5) Hor. Sat. 1, 5. 100. Apulej. Florid. 1, 6. 6) Juv. Sat. 14, 103. Dio Cass. 49, 22. Diod. Sic. ecl. 34. Philostr. Apoll. 5, 33. 7) Tac. l. c. Dio Cass. 68, 32. 8) Jos. c. Apion. 1, 23. Euseb. praep. ev. 9. p. 431—436. cf. Justin. 36, 2. Tac. Ann. 5. 2 fl. Diod. Sic. Ecl. 40. Strab. 16, 760 sqq. 9) Hor. Sat. 14, 142. Tac. Ann. 2, 85. Hist. 5, 5. Juv. Sat. 14, 96 sqq. Dio Cass. 37, 17. cf. Jos. Bell. Jud. 2, 17. 10. 7, 3, 3. Ant. 20, 2; 4. 10) Tac. Ann. 2, 85. Suet. Tib. 36. Jos. Ant. 18, 3. 5. 11) Philo leg. ad Cajum Op. II. p. 568 sqq. ed. Mang.

doch begannen sie, gleichzeitig mit einem Aufstande der Juden in Palästina gegen den Landpfleger Cumanus [1]), auf Anstiften des Chrestus (impulsore Chresto d. i. wohl soviel als Christo [2]), so dass dabei vielleicht an das Ausstreuen ihrer missverstandenen messianischen Hoffnungen zu denken ist) in Rom neue Unruhen zu veranlassen, welche vielleicht in Verbindung mit ähnlichen Prophezeiungen chaldäischer Astrologen zu Gunsten des Hochverräthers Scribonian und einer Hungersnoth zu gefährlichen Tumulten führten [3]), dann aber ein Edikt des Claudius (im Januar 52) über die Vertreibung der Mathematiker und der Juden aus Rom zur Folge hatten [4]). Doch konnte namentlich das Letztere wegen der grossen Menge der Juden nur theilweise ausgeführt werden, so dass man sich am Ende damit begnügen musste, den Juden die Ausübung ihrer Religion zu verbieten, sie übrigens aber nach wie vor in Rom wohnen zu lassen [5]). Damals (52) kam der pontische Jude und Zelttuchmacher (σκηνοποιός) Aquila mit seiner Frau Priscilla von Rom nach Korinth und wurde hier mit Paulus bekannt [6]), ging dann mit diesem auf mehrere Jahre nach Ephesus [7]), kehrte (Herbst 57) nach Rom zurück [8]), und befand sich im Jahre 63 wieder in Ephesus [9]). Die früheste Kunde vom Christenthume war schon gleich nach dem ersten Pfingstfeste (im Jahre 30?) nach Rom gekommen [10]). Nach einer alten Angabe begab sich Petrus im Jahre 39 auf kurze Zeit nach Rom, wohl nur, um hier unter den Juden das Evangelium zu verkünden [11]). Dass er auch im zweiten Jahre des Claudius (42) in Rom gewesen sei und dort mit Simon dem Magier gestritten habe, sowie überhaupt jeder Aufenthalt des Petrus zu Rom in den Jahren 40—63 ist mit den Angaben der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe unverträglich. Indessen müssen bald nachher (vielleicht seit 52) Schüler des Paulus nach Rom gekommen

1) Jos. Ant. 20, 5, 4. 6, 1—3. Bell. Jud. 2, 12, 2—6. 2) Suet. Claud. 25. cf. Tert. Apol. 3. Lact. Inst. div. 4, 17. 3) Tac. Ann. 12, 43. Suet. Claud. 18. 4) Suet. Claud. 25. Tac. Ann. 12, 52. Apg. 18, 2. Die Vertreibung der Mathematiker hat *Wieseler* mit der Vertreibung der Juden in Verbindung gesetzt, obwohl *Tacitus* der letztern gar nicht erwähnt und die erstere auch nicht, wie Wieseler irrthümlich meint, in das J. 52, sondern 53 n. Chr. setzt. Wie dem aber auch sei, die Vertreibung der Juden wird gewiss am wahrscheinlichsten in das J. 52 gesetzt. 5) Dio Cass. 60, 6. Ueber das Zusammengehören aller im Vorigen erwähnten Thatsachen und den Zeitpunkt der Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius vgl. Wieseler a. a. O. S. 120 fl. 6) Apg. 18, 2. 7) Apg. 18, 18. 26. 1 Cor. 16, 19. 8) Röm. 16, 3. 9) 2 Tim. 4, 19. 10) Apg. 2, 10. 11) Euseb. Chron. Arm. ad 3. an. Caii cf. Apg 9, 32. Daher rührt wohl die Angabe des fünfundzwanzigjährigen Episcopates des Petrus, der 64 zu Rom starb.

sein, welche sich die Verbreitung des Evangeliums auch unter den Heiden angelegen sein liessen. Im Frühjahre 58, als Paulus seinen Brief an die Römer schrieb, waren hier schon eine Menge christlicher Lehrer und Versammlungshäuser [1], und wenn im Frühjahre 61, als Paulus persönlich nach Rom kam, die Judenvorsteher daselbst so sprachen, als ob sie von Paulus noch nichts Nachtheiliges und vom Christenthume nur erst dieses wüssten, dass ihm überall widersprochen werde [2]: so ist darin nur die amtliche Sprache eines Gerichtshofes zu erkennen, der über einen Prozess nicht eher verhandelt und entscheidet, als bis er förmlich davon instruirt worden ist. Die Juden hatten also auch hier, wie überall, ein Synhedrium der Aeltesten mit Vorstehern u. s. w.; von ihnen aber hatten sich die Christen, wie schon beinahe zwanzig Jahre früher in Antiochien und dann in allen paulinischen Gemeinden zu Ephesus, Korinth u. s. w., nicht sowohl förmlich, als thatsächlich getrennt, so dass sie ihre eigenen Versammlungshäuser hatten und die Synagogen der Juden nicht mehr besuchten. Die beinahe dreijährige Wirksamkeit des Paulus in Rom (Frühjahr 61 bis Anfang 64), die Ankunft des Petrus daselbst (Ende 63), vielleicht auch des Johannes, und vieler andern ausgezeichneten Männer nebst den reissenden Fortschritten, die damals das Christenthum zu Rom machte, reichten hin, um jetzt auch die römischen Behörden auf die Bedeutung der neuen Sekte aufmerksam zu machen und die neronische Verfolgung der Christen (seit dem 19. Juli 64), in der als eines der ersten Opfer Petrus fiel, zu veranlassen [3]. Auf die Juden hatte diese Verfolgung um so weniger Einfluss, als Poppäa Sabina, die nichtswürdige Gemahlin des Nero seit dem Jahre 62, eine jüdische Proselytin war, die sich öfter mit Erfolg für ihre Volksgenossen verwandte [4] und in Verbindung mit dem schändlichen Tigellinus hauptsächlich es dahin gebracht zu haben scheint, dass Paulus (Anfang 64) auf die Anklage der Juden hin von dem kaiserlichen Hofgerichte (den principes civitatis) zum Tode verurtheilt ward [5], und dann wohl auch gewiss eine

1) Röm. 16. 2) Apg. 28, 21 fl. 3) Tac. Ann. 15, 44. vergl. *Wieseler* S. 568 fl. 4) Jos. Ant. 20, 8, 11. Vit. 3. 5) Vgl. Wieseler S. 384. 402 fl. Nachdem Wieseler diesen Punkt durch scharfsinnige Combinationen und namentlich durch eine nähere Beachtung des römischen Prozesses in Vergleich mit 2 Tim. anderweitig hinreichend festgestellt, können wir jetzt auch eine ziemlich sichere Vermuthung über die *Ankläger des Paulus* gewinnen. Josephus nämlich erzählt (Vit. 3.), dass er und zwar *im Jahre* 63 nach Rom gereist sei, um seinen Verwandten, *einigen Priestern*, braven Männern, die *Felix* wegen einer «unbedeutenden Sache» gefangen gesetzt und zur Verant-

Miturheberin der nachher eintretenden allgemeinen Christenverfolgung gewesen ist. Als jedoch ungefähr gleichzeitig mit ihrem Tode (66) die jüdischen Unruhen in Palästina ausbrachen und einen so fanatischen Charakter annahmen, dass sie nur durch die Zerstörung Jerusalems unterdrückt werden konnten, verschlimmerte sich die Lage der Juden in Rom und dem ganzen römischen Reiche durch die harte, jetzt wider sie eingeführte, Gesetzgebung aufs Aeusserste, so dass sie von jetzt an ganz verarmten und die tiefste Schmach und Verachtung auf Jahrhunderte lang ihr Loos ward [1]).

§. 13.

Die Juden in Palästina.

1) Wir haben bis dahin den Umkreis des nachexilischen Judenthumes und seine Verbreitung über den Erdkreis in dem Zeitalter der Religionswende betrachtet und müssen uns jetzt zu dem Lande wenden, welches zu eben dieser Zeit seinen Mittelpunkt in nationaler, politischer und religiöser Beziehung bildete — im Gegensatze sowohl zur früheren Zeit, wo es ausserhalb Palästina noch kein Judenthum gab, als zur späteren, wo diese Mitte gleichsam aus ihm herausgeschnitten worden war. Es zerfällt aber die Geschichte der in Palästina lebenden Juden in *vier* Perioden, ohne deren, wenigstens übersichtliche, Kenntniss die religiöse Entwickelung des Judenthumes während dieser Zeit nicht begriffen werden kann. Wir berühren hier nur das Hauptsächlichste davon.

2) ***Die Juden Palästinas unter persischer Oberherrschaft*** (536—332) [2]). — Die persische Herrschaft, von den Griechen so sehr verabscheut und mit so grossem Heldenmuthe zurückgewiesen, war für die Juden im Ganzen ausserordentlich mild und für das Wiederaufblühen der so tief gesunkenen Nation höchst wohlthätig. Denn durch sie besonders wurde es dem Judenthum möglich gemacht, sich nicht sowohl als Staat, wie vielmehr als Religionsinstitut neu zu begründen. Und zwar geschah dieses fast ganz allein durch die in dem Volke selbst noch lebende religiöse Kraft und deren Nicht-

antwortung vor dem Kaiser nach Rom geschickt habe, die Freiheit zu erwirken. Dies sei ihm auch durch die Hülfe eines jüdischen *Mimologen Alityros*, der bei der Kaiserin *Sabina Poppäa* in grosser Gunst gestanden, *gelungen*. Alles trifft zusammen, um *in diesen Priestern die Feinde und Ankläger des Paulus* zu sehen, deren Worte durch die Vermittlung der Poppäa natürlich grosses Gewicht erhielten. 1) *Levysohn,* de Judaeorum sub Caesaribus conditione et de legibus eos spectantibus. Lugd. Bat. 1828. *Jost,* Geschichte der Israeliten II. S. 326 fl. 2) Jos. Ant. 11.

behinderung von Seiten des Staates, weit weniger durch die positive Unterstützung, welcher dieser dabei den Juden gewährte. Doch fehlte es auch an der Letzteren wenigstens nicht ganz. Das Erste nämlich, was die 50,000 unter Serubabel (536) Heimgekehrten [1]) sogleich im zweiten Jahre nach ihrer Zurückkunft (534) unternahmen, war der mit Hülfe phönizischer Werkleute unternommene *Wiederaufbau des Tempels*, wobei ihnen Cyrus selbst thätigen Vorschub leistete [2]). Doch verzögerte sich die Vollendung des Baues hauptsächlich wegen der Hindernisse, welche ihnen die Samaritaner bereiteten. Diese nämlich, ein israelitisch-heidnisches Mischvolk in Mittelpalästina, dessen Alter sich bis auf die Zeiten Salmanassars (721) und Aserhaddons (690) hinaufdatirt [3]), verlangten, sich am Tempelbaue mitbetheiligen zu dürfen; als ihnen die Juden das Gesuch abschlugen, weil sie (zum Theil) Götzendiener und Nichtisraeliten seien, bemüheten sie sich, bei dem Nachfolger des Cyrus, Ahasverus (Kambyses), berühmt durch seinen glücklichen ägyptischen Feldzug, und dann auch bei dessen Nachfolger Artachschaschta (Pseudosmerdis) jenes Misstrauen rege zu machen, welches eine selbständige Religion bei despotischen Herrschern so leicht erweckt, als ob damit auch das Verlangen nach politischer Unabhängigkeit nothwendig verbunden sei. Es erging nun ein ausdrückliches Verbot gegen den Fortbau des Tempels [4]). Der folgende König Darius Hystaspis jedoch hob dieses Gebot im zweiten Jahre seiner Regierung (520) wieder auf, so dass nun der Tempelbau fortgesetzt und im sechsten Jahre dieses Königes (516) vollendet werden konnte [5]). — Das Zweite, was jetzt mit Eifer von den palästinensischen Juden unter Beihülfe der babylonischen seit der Ankunft Esras mehr denn ein Jahrhundert hindurch (458—330) betrieben wurde, war die *Sammlung der heiligen Bücher*, wobei die als aufnahmswürdig anerkannten in der *Tempelbibliothek* zu Jerusalem niedergelegt und in der Folge unter Aufstellung genauer Regeln rücksichtlich der Abschrift u. s. w. für den Synagogengebrauch veröffentlicht, die andern aber ausgeschieden und verheimlicht (daher גְּנוּזִים ἀπόκρυφοι), d. h. dem blossen Privatgebrauche der Gelehrten überlassen oder aber geradezu verworfen wurden [6]). Indem man hierbei mit dem

1) Esra 2, 64. 2) Ib. 1. 2. 3) *Knobel*, zur Geschichte der Samaritaner in den Denkschriften der Giessener Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst Giessen 1847. 4) Esra 4, 6 fl. 5) Esra 5—6, 15. Hagg. 1, 15. 6) Cf. 4 Esra 14, 29. 49—51. ed. *Gfroerer* (Proph. vet. pseudep. p. 139 sq.).

mosaischen Gesetze (תּוֹרָה) als der höchsten Lebensregel (*κάνων*) für die Juden begann und die Uebereinstimmung mit seinem Geiste das Hauptkriterium war, wornach auch die Propheten und die übrigen heiligen Schriften der Sammlung beigefügt wurden, war damit schon der Sache nach der Unterschied der kanonischen und der apokryphischen Bücher gegeben, dessen Ursprung also wohl in Jerusalem, nicht in Alexandria zu suchen ist, wenngleich er formell erst in weit späterer Zeit, nämlich erst von Origenes (250 n. Chr.), vollständig festgestellt worden ist. Die jüdische Tradition schreibt einstimmig die Begründung des hebräischen Kanons Esra (458 oder nach Andern 478) und der von ihm berufenen grossen Synagoge (הַכְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) von 120 Gemeinde-Aeltesten, sowie Nehemja (um 445 v. Chr.) und den an ihn sich unmittelbar anschliessenden Schriftgelehrten zu. Mag in dieser Angabe auch Einzelnes Anstand finden, so ist doch das keinem Zweifel unterworfen, dass die Gesammtheit der jüdischen Lehrer in Babylon und Palästina bis etwa auf die Zeit Alexanders des Grossen herab dieses Werk zu Stande gebracht hat, und von nun an die heilige Schrift A. B. als Ganzes fertig war [1]. — Das Dritte, mit der Herstellung des Tempelkultus und der Sammlung der heiligen Bücher in genauem Zusammenhange Stehende war die *strenge Einführung des Gesetzes ins Leben,* zu welchem Behufe nicht blos von einzelnen Vorstehern des Volkes auf die genaue Haltung aller Gebote durch Wort und That gedrungen [2], sondern gewiss auch schon früh die alte *Presbyterial-Verfassung* sowohl für das Volk im Grossen als für die einzelnen Gemeinden, welche ihr Vorbild einestheils in dem Institute der Aeltesten (זְקֵנִים) zur Zeit Moses [3] und dem von Josaphat errichteten Gerichtshofe zu Jerusalem [4], andererseits in den Richtercollegien der Aeltesten an den Thoren aller Städte [5], selbst noch während des Exils [6], hatte, wiederhergestellt oder vielmehr, insofern sie noch bestand, forterhalten und neu belebt wurde [7]. Doch ging mit beiden Instituten theils durch die äussere Lage des Judenthums, theils durch den jetzt erwachten religiösen Gesetzeseifer bald eine wesentliche Veränderung vor sich. Schon

1) Vgl. *Scholz,* Einl. in die heiligen Schriften des A. und N. T. Köln 1845. I. S. 197 ff. 2) Esra c. 7—10, Neh. c. 8—10. 3) Num. 11, 16. cf. Jos. Bell. Jud. 6, 2, 4. 4) 2 Chron. 19, 8—11. 5) Deut. 22, 15 ff. 25, 7 ff. cf. 1 Kön. 8. 1. 20, 7. 2 Kön. 23, 1. 6) Ez. 14, 1. 20, 1. 7) Esra 5, 9. 6, 7. 14. 10, 8, 1 Macc. 7, 33. 12, 6. 35. 13, 36. 14, 9.

während der Gefangenschaft konnten in der Regel die Gemeinde-Aeltesten ihr Amt nicht mehr auf den öffentlichen Plätzen an den Thoren, sondern nur noch in besonderen Versammlungshäusern (בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת, *συναγωγαί*) ausüben [1]) und, da dieselben Häuser zugleich zum gemeinschaftlichen Gottesdienste verwandt wurden, wie man sich schon früher an Sabbaten und Neumonden in den Häusern der Propheten versammelt hatte [2]): so scheint diese Sitte nach dem Exil um so mehr beibehalten zu sein, als sie dem ursprünglich blos richterlichen Institute der Gemeinde-Aeltesten auch noch eine besondere religiöse Bedeutung gab und zur besseren Einschärfung des Gesetzes höchst geeignet war. Eben darum sah man auch jetzt bei der Wahl der Gemeinde-Aeltesten, und namentlich der Ersten unter ihnen oder der eigentlichen Synagogenvorsteher nicht sowohl auf das Alter, als die religiös-wissenschaftliche Befähigung, so dass nur Gesetzeslehrer mit diesem Amte beauftragt wurden. Nicht minder erhielt der hohe Rath zu Jerusalem (anfangs noch זְקֵנִים, *οἱ πρεσβύτεροι, γερουσία*, senatus [3]), später — jedenfalls seit Antipater und Herodes (43 v. Chr.) [4]) — *συνέδριον*, talm. סַנְהֶדְרִין, genannt) eine weitere Bedeutung, indem er in der engsten Verbindung mit dem Hohenpriesterthume die oberste Volksbehörde in allen Regierungsangelegenheiten, der höchste Gerichtshof für das ganze Land, ja in gewisser Beziehung für das gesammte Judenthum, und endlich auch noch eine Art hoher Schule oder Akademie für die Bildung von Gesetzeslehrern wurde. Zu allem diesem legten jedoch die Einrichtungen Esras und Nehemias nur noch den Keim, während dessen vollständige Entwickelung erst in der Folgezeit stattfand. Dagegen aber lässt sich auch in der ganzen späteren Periode durchaus kein Zeitpunkt angeben, worin, wie neuere Gelehrte im Widerspruche mit der Gesammtüberlieferung des Judenthums vermuthen wollten, Synhedrium und Synagogen zuerst gegründet wären [5]). — Dass endlich auch *Jerusalem* auf Betrieb Nehemjas (445—433) wieder vollständig aufgebaut und mit festen Ringmauern und Thoren umgeben wurde [6]), mag nur beiläufig erwähnt werden. Wichtiger aber ist, dass schon zu Nehemjas Zeit, als er zum zweiten Male Statthalter von Palästina war, während der Regierung des

1) Hist. Susann. v. 6. cf. 41. 2) 2 Kön. 4, 23. 3) 2 Macc. 1, 10. 4, 44. 11, 27. cf. Jos. Ant. 12, 3, 3. 13, 5, 8. und Esra 5, 9. 6, 7. 14. 10, 8. 1 Macc. 7, 33. 12, 6. 35. 13, 36. 14, 8. 4) Jos. Ant. 14, 9, 4. 5) Vgl. *Winer*, Bibl. Real. W. B. unter diesen Art. 6) Neh. 3, 4. 6. Jos. Ant. 11, 5, 7.

Darius Nothus (423—405)[1]) und nicht, wie Josephus angibt, erst etwa achtzig Jahre später, zur Zeit des Darius Codomannus und Alexanders des Grossen (um 332)[2]) die Strenge, womit damals das Gesetz namentlich in Bezug auf Trennung von ausländischen Frauen durchgeführt wurde, einen Zwiespalt unter dem jüdischen Volke hervorrief, der der Feindseligkeit zwischen Juden und Samaritanern neue Nahrung gab. Manasse nämlich, ein Sohn des Jojada und Enkel des jüdischen Hohenpriesters Eljasib (nach Josephus war er der Urenkel des letzteren), hatte die Tochter des Samaritaners Sanballat, eines ursprünglichen Heiden, geheirathet und weigerte sich, dieselbe zu verstossen. Von Nehemja desshalb der Entweihung des Priesterthums für schuldig erklärt und vertrieben, begab er sich zu seinem Schwiegervater und bewog, von diesem unterstützt, die Samaritaner, auf dem Berge Garizim bei Sichem, dem höchsten des Landes, einen eigenen Tempel ähnlich dem jerusalemischen zu bauen, der dann von den Samaritanern mit Bezug auf die veränderte Lesart Deut. 27, 4. (גְּרִזִים statt עֵיבָל) für den von Moses selbst angeordneten ausgegeben wurde. Seitdem wurde Sichem (später Neapolis, Nablus genannt) die Hauptstadt (μετρόπολις) der Samaritaner, was früher, wie es scheint, Samaria gewesen war[3]); und weil damit zugleich die Feindschaft zwischen ihnen und den Juden eine unauslöschliche wurde, zerfiel auch von jetzt an Palästina für immer in die drei getrennten Landschaften Judäa, Samaria und Galiläa, was für die Religionsgeschichte nicht ohne Bedeutung geblieben ist. Jenen Tempel zerstörte später (129 v. Chr.) der jüdische Fürst Johannes Hyrkanus[4]) und er wurde auch nicht wieder aufgebaut; aber noch zur Zeit Christi galt den Samaritanern der Berg, worauf er gestanden, für eine heilige Stätte der Anbetung[5]), ja noch bis auf den heutigen Tag richten sie beim Gebete ihr Gesicht dahin und ziehen jährlich viermal hinauf, um Gottesdienst zu halten[6]).

3) *Die Juden Palästinas unter griechischer Oberherrschaft* (332—167)[7]). Diese Periode begann mit Alexander dem Grossen und verlief sich unter dem mannichfach wechselnden Kampfe seiner Nachfolger, in welchem Palästina das Schicksal hatte, bald ägypti-

1) Neh. 13, 28. cf. v. 6 fl. 2) Jos. Ant. 11, 7, 2. cf. 12, 1, 1. und *Knobel* a. a. O., sowie das Königsb. Programm: Prolusio de tempore schismatis ecclesiastici Judaeos inter et Samaritanos oborti. Regiom. 1828. 3) Neh. 3, 34. vgl. Esra 4, 10. 4) Jos. Ant. 13, 9, 1. Bell. Jud. 1, 2, 6. 5) Joh. 4, 20. 6) *Knobel* zur Gesch. der Sam. S. 170. 7) Jos. Ant. 11 fin. 12 init.

schen, bald syrischen Eroberern zu verfallen, sich aber in beiden Fällen des Zudranges griechischer Sprache und griechischer Bildung nicht erwehren konnte. Nach dem Tode Alexanders des Grossen nämlich (323) herrschten zuerst ein ganzes Jahrhundert lang (323—221) die ägyptischen Ptolemäer über Palästina; dann war es vierzig Jahre hindurch (221—180) abwechselnd bald den ägyptischen, bald den syrischen Königen aus dem Hause der Seleuciden unterworfen; zuletzt fiel es unter Seleucus Philopator und Antiochus (180—167) ausschliesslich dem syrischen Reiche zu. Da die Kämpfe beider Reiche meist auf dem Boden Palästinas geführt wurden, litt das Land sehr darunter. Doch war für dasselbe die Zeit der ptolemäischen Herrschaft immer noch eine glückliche zu nennen in Vergleich zur Herrschaft der Seleuciden. Denn diese, obgleich ziemlich milde gegen die Juden in Syrien selbst, versuchten in Palästina, namentlich während der letzten Zeit, die jüdische Nationalität und Religion mit roher Gewalt zu unterdrücken, nöthigten dadurch aber auch die Juden endlich zum offenen Aufstande gegen solche Bedrückung. In religionsgeschichtlicher Beziehung ist das Wichtigste aus dieser Zeit, dass sich durch das Eindringen des Griechischen unter den Juden Palästinas damals (nach dem Talmud schon um 260) zwei Partheien zu bilden anfingen, die zunächst durch das Vorwalten des Hellenismus und des Hebraismus sich unterscheidend den Namen Sadducäer und Pharisäer annahmen und später sowohl in politischer, als noch mehr in religiöser Hinsicht einander auf's schärfste entgegen traten.

4) *Die Juden Palästinas zur Zeit ihrer Selbständigkeit unter den Maccabäern* (167—63)[1]. Der gegen die Seleuciden ausgebrochene Freiheitskampf dauerte über zwanzig Jahre (167—141); dann wurde von jenen selbst die Unabhängigkeit des jüdischen Fürstenthums anerkannt, welches die Maccabäer oder Hasmonäer unterdess in Palästina errichtet hatten. Zu der fürstlichen Würde fügten diese die hohepriesterliche und seit 107 auch die königliche hinzu. Da jedoch die Thronstreitigkeiten zwischen den Aegyptern und Syrern noch immer fortdauerten, und bald in den Römern sich noch ein dritter Feind hinzufand: so blieb den Maccabäern bei der äusseren und inneren Schwäche ihres Staates nichts Anderes übrig, als eine kluge Benutzung jener auswärtigen Streitigkeiten zur Befestigung ihrer Macht und zur Erweiterung ihres Gebietes. Dieses that vor Allen

1) Jos. Ant. 12, 7—14, 5.

Johannes Hyrkanus (135—107), der sich am Feldzuge des Antiochus Sidetes gegen die Parther betheiligte, den samaritanischen Tempel zerstörte und die Idumäer zur Beschneidung zwang. Zuletzt zerfiel er aber mit der pharisäischen Parthei, weil diese von ihm verlangte, die hohepriesterliche Würde niederzulegen, und neigte sich von jetzt an den Sadducäern zu. Glücklicher noch, als er, war Alexander Jannäus (105—79), indem dieser seine Herrschaft selbst über einige ostjordanische, galiläische, antilibanonische und philistäische Distrikte auszudehnen und so fast ganz Palästina sich zu unterwerfen vermochte. Allein auch er zog sich die Abneigung der Pharisäer zu, die zugleich sein ganzes Haus betraf. Dadurch wurde der Grund zu Bürgerkriegen gelegt, die nach seinem Tode in Verbindung mit ärgerlichen Auftritten und Zwistigkeiten in der fürstlichen Familie selbst der Unabhängigkeit des jüdischen Staates bald ein Ende machten und zuletzt zu dessen völliger Unterwerfung unter die Römer führten.

5) *Die Juden in Palästina unter römischer Oberherrschaft* (63 v. Chr. — 135 n. Chr.)[1]. Anfangs behielten noch die Juden ihre eigenen Fürsten. Im Jahre 40 v. Chr. jedoch ernannten die Römer den Idumäer Herodes den Grossen zum Könige von Judäa, der dann (37) Jerusalem eroberte und (seit 30) durch Verleihung des Augustus nach und nach Judäa, Samaria, Galiläa, Trachonitis, Ituräa und Idumäa unter seiner Herrschaft vereinigte. Er liess grosse Bauten vornehmen, so insbesondere den Umbau des Tempels zu Jerusalem, der in seinem achtzehnten Regierungsjahre (20 oder 21 v. Chr.) begonnen, erst achtzig Jahre später unter dem Procurator Albinus (62—64 n. Chr.) beendigt wurde[2]. Ausserdem that er Vieles zur Einführung griechischer und römischer Denk- und Lebensweise in Palästina, regte dadurch aber das Volk gegen sich auf und wurde, hierdurch misstrauisch gemacht, zuletzt despotisch und grausam. Unter ihm wurde Christus geboren. Nach seinem Tode (vier J. vor der gewöhnlichen christlichen Aera) wurde das Land unter seine Söhne vertheilt, bald jedoch (6 n. Chr.) schlugen die Römer den wichtigsten Theil davon, Judäa mit der Hauptstadt Jerusalem nebst Samaria, eigene Procuratoren darüber stellend, zur

1) Jos. Ant. 14, 6—20, 12. Bell. Jud. 1—7. Anderes siehe bei Polybius, Plutarch, Tacitus, Dio Cassius u. s. w. Vgl. *Salvador,* Geschichte der Römerherrschaft in Judäa. Deutsch von Dr. Ludwig Eichler. 2 Bde. Bremen 1847.
2) Jos. Ant. 15, 11. Bell. Jud. 5, 5. cf. ib. 1, 21, 1. und Ant. 20, 9, 7. cf. Joh. 2, 20.

römischen Provinz Syrien, während sie das Uebrige den Nachkommen des Herodes überliessen. Der Bekannteste von diesen ist des Genannten Sohn Herodes Antipas, der Tetrarch von Galiläa und Peräa (6—39), in dessen Gebiet Christus meistentheils wirkte. Bald nach seiner Verbannung gelang es noch einmal einem Enkel Herodes des Grossen, Herodes Agrippa I., durch die Gunst des Kaisers Claudius, ganz Palästina unter seinem Scepter zu vereinigen, aber nur auf drei Jahre (41 bis Ostern 44). Nach seinem Tode wurde das Land wieder von römischen Procuratoren verwaltet und von diesen bei der immer mehr steigenden Unzufriedenheit der Juden so arg gedrückt, dass endlich unter Gessius Florus (66) ein allgemeiner Aufstand derselben erfolgte. Im April des folgenden Jahres begann der Krieg, den die Juden mit unglaublichem Fanatismus, die Römer unter Vespasian und (seit 69) unter Titus mit vollendeter Kriegskunst führten, und der zuletzt mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und dem völligen Untergange des staatlich-nationalen Lebens des jüdischen Volkes endete (im August 70 n. Chr.)[1]. — Nach dieser Zeit lebten zwar noch immer viele Juden in Palästina, welche nicht nur in dem von Akiba (lebte 15 —135 n. Chr.) gegründeten Sanhedrin von Tiberias und dem hier besonders von Juda dem Heiligen und dessen Fortsetzer Jochanan, dem Sohne Eliesers, (150—250) verfassten palästinensischen Talmud, dem Vorbilde des babylonischen, einen neuen geistigen Mittelpunkt fanden, sondern sogar auch noch zweimal, unter Trajan in Verbindung mit den Juden Cyrenes, Aegyptens und Cyperns (115—117), und unter Hadrian auf Veranlassung des von Akiba empfohlenen falschen Messias Bar-Cochba (d. h. Sohn des Sternes)[2] (133—135) höchst blutige Aufstände zu erregen im Stande waren[3]. Allein seit der Tempel zerstört war, hatte sichtlich auch Palästina für sie den Charakter einer Fremde angenommen und das Judenthum fand darum jetzt auch dort keinen Halt mehr. Noch mehr wurde dieses dadurch ausgedrückt, dass Hadrian auf den Trümmern von Jerusalem *Aelia Capitolina* erbauen liess, und um eben diese Zeit eine Menge Juden aus Palästina nach Spanien verpflanzte, von wo aus sie sich vorzüglich nach Frankreich und dem nördlicheren Europa hin verbreitet zu haben scheinen[4].

6) Zum Schlusse bleibt uns hier noch ein Punkt näher zu erörtern übrig, den wir bis dahin nur kurz berühren konnten, der

1) Tac. Hist. 5, 10—13. Jos. Bell. Jud. 6, 10. 2) Vgl. Num. 24, 17. 3) Euseb. h. e. 4, 2, 6. 4) Salvador II. 479 fl.

aber, obwohl mehr äusserlicher Natur, doch für die religiöse Entwickelung des palästinensischen Judenthums zu grosse Bedeutung gehabt hat, als dass er nicht mit aller Sorgfalt erwogen werden müsste. Es ist dieses der Einfluss, den auch in Palästina das *Griechische* seit Alexander dem Grossen mehr und mehr gewonnen hat, und die Reaction, welche sich dagegen von Seiten des hebräischen Judenthums erhob. Denn dass das Hebräische oder vielmehr jener besondere Dialekt des Aramäischen, welcher zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft von den Juden angenommen und während der persischen Zeit weiter ausgebildet worden war, in Palästina während der griechischen und römischen Zeit nach wie vor die eigentliche Volkssprache und ebenso die gewöhnliche Sprache aller Gebildeteren blieb, bedarf gar keines Beweises. Denn selbst noch nach Jerusalems Zerstörung sind alle dort verfassten Schriften, wie der palästinensische Talmud, das Buch Sohar, viele Targumim u. s. w. bis auf das siebente christliche Jahrhundert herab in diesem Dialekte geschrieben worden und erst nach dieser Zeit, bei dem Vordringen des Muhammedanismus, wurde das Aramäische durch das Arabische verdrängt. Nichts desto weniger würde man irren, wenn man glaubte, das Griechische sei in Palästina eine stets nur künstlich erlernte, dem Volke im Grossen und Ganzen völlig fremde Sprache gewesen, etwa wie das Französische während des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland. Hiergegen nämlich sprechen folgende Thatsachen. Alexander der Grosse und seine Nachfolger, die Ptolemäer und Seleuciden, hegten mit Bewusstsein den Plan, das Griechische in Aegypten und dem Oriente möglichst zu verbreiten, und erreichten diesen Zweck, insbesondere durch die Anlage griechischer Colonien, in Unterägypten, wo schon früher viele Griechen gewohnt hatten, aufs Vollkommenste, aber auch selbst im tieferen Asien, in Babylonien, Persien, Medien, Baktrien, bis nach der Gränze Indiens hin, in hohem Grade. Ebenso wurde Syrien mit seiner Hauptstadt Antiochia und andern Städten, wie Edessa und Palmyra, und nicht minder Phönizien, nebst der ganzen Meeresküste mit den Handelsstädten Tyrus, Sidon, Ptolemais, Joppe, Ascalon u. s. w. durchweg griechisch d. h. von griechischen Einflüssen auf's stärkste durchzogen. Wie hätte nun das mitten zwischen diesen Ländern gelegene kleine Palästina sich solchen Einflüssen entziehen sollen? Dazu kam, dass auch in Palästina selbst, an der Grenze von Galiläa und Judäa, Scythopolis und dann noch besonders im ostjordanischen Lande Gadara, Dora und eine ganze Reihe von Städten,

die sogenannte Decapolis, bis nach Damascus herauf von den Macedoniern theils neu gegründet, theils mit griechischer Bevölkerung besetzt wurden. Nicht nur der allgemeine und damals sehr lebhafte Handelsverkehr, sondern auch die religiösen Feste führten jährlich viele tausend griechisch-redende Juden nach Palästina und Jerusalem. Die Politik der Ptolemäer konnte die möglichste Förderung des Griechischen auch in Palästina nur wünschen, und selbst die Art, wie sie sich der Uebersetzung der heiligen Bücher der Juden annahmen, möchte hierdurch bestimmt gewesen sein. Ausserdem spricht dafür die wohl schon von den ersten Ptolemäern vorgenommene Colonisation des nahe gelegenen Ptolemais, welches früher Acco hiess, das Heranziehen vieler Juden aus Palästina nach Cyrene und Aegypten und die Begünstigung, die sie ihnen gewährten, sowie das kluge Benehmen, das sie auch gegen andere ihnen unterworfene Völker einzuhalten wussten, indem sie dieselben hellenisirten, ohne ihrer Religion, ihren Sitten und Gewohnheiten u. s. w. zu nahe zu treten. Noch direkter, aber auch weniger vorsichtig, verfolgten eben diesen Zweck die Seleuciden, indem sie, unterstützt von einer bereits nicht unmächtigen Parthei, selbst in Jerusalem und andern Städten des Landes griechische Gymnasien anlegten und auch sonst noch griechische Sitten dort fast gewaltsam einzuführen trachteten [1]). Dieses in Verbindung mit dem Angriffe auf die Religion der Juden rief zwar den maccabäischen Aufstand hervor, dessen Gelingen anfangs den Einfluss des Griechischen wieder mehr zurückdrängte. Aber schon hatte das Griechische mit der zu jener Zeit vor Allem sich darin geltend machenden epikureischen Denk- und Lebensweise einen zu tiefen Anklang namentlich bei dem reicheren und genusssüchtigeren Theile des Volkes, der bisherigen Hofparthei und selbst auch einem Theile der Lehrer Israels gefunden, als dass nicht alle diese — die Sadducäer — auch jetzt noch ihre Ansicht der Dinge festgehalten hätten. Zudem wurden die äusserlich-gesetzlichen, sich gar zu gern mit dem Vorwande der Religion schmückenden, in der That aber nicht minder selbst- und herrschsüchtigen Anforderungen der entgegenstehenden Volksparthei, die ihre Führer in der Mehrzahl der Priester und Schriftgelehrten hatte und den Namen Pharisäer führte, sehr bald einseitig hierarchisch. Dies bewirkte, dass selbst bei den ehemaligen Urhebern der Revolution und jetzigen Beherrschern des Volkes die Sadducäer-

1) 1 Macc. 1, 14. cf. Jos. Ant. 13, 5, 1.

wieder Einfluss erhielten und bereits unter Johannes Hyrkanus auf lange Zeit hin den Sieg über ihre Gegner davontrugen. Auch die früheren religiösen und commerciellen Verbindungen mit den hellenistischen Juden und den Griechen selbst währten ununterbrochen fort und es kamen noch mannichfache politische Bündnisse mit den Griechen hinzu. War doch in einem von diesen, welches mit den Lacedämoniern (144 v. Chr.) geschlossen wurde, sogar von einer Stammverwandtschaft der Spartaner mit den Juden die Rede [1])! Die gleichzeitigen Bündnisse mit den Römern hatten, was den Zudrang des Griechischen betraf, im Allgemeinen denselben Erfolg. Denn im Orient bedienten sich die Römer überall der Vermittlung des Griechischen und nicht minder stimmten sie bezüglich ihrer dem Judenthum entgegengesetzten Lebensansichten ganz mit den Griechen überein. Dies zeigte sich auf's deutlichste, als Herodes der Grosse den Thron der Hasmonäer bestieg und nun er und seine Söhne nichts angelegentlicher betrieben, als die Verstärkung des römisch-griechischen Elementes, auf dem ihre Herrschaft beruhete. Auch jetzt war es, wie vor der maccabäischen Zeit, vor Allem die griechische Colonisation, wodurch dieser Zweck erreicht werden sollte, dann die Beförderung griechischer und römischer Kunst, wodurch man ihn möglichst zu unterstützen suchte, und endlich das Beispiel, mit dem der königliche Hof und die sich an ihn anschliessende Parthei theoretisch und practisch voranging. Die bedeutendste der Städte, welche Herodes ihre völlige Umwandlung und ihren Glanz verdankte, war Caesarea maritima oder Caesarea Palaestinae; früher ein blosses Castell, Stratons Thurm genannt, jetzt aber bedeutend erweitert, mit einem trefflichen Hafen versehen und grösstentheils mit Griechen, aber auch mit mehreren tausend Juden bevölkert, wurde sie bald nächst Jerusalem die wichtigste Stadt des Landes, so dass sie später von den Römern zum Sitz der Procuratoren und zum Hauptquartier erwählt, sogar Judaeae caput genannt werden konnte [2]). Ausserdem sind hier noch Tiberias, Caesarea Philippi am Panias, Philadelphia und Sebaste (das frühere Sichem in Samaria und spätere Neapolis) als Städte zu nennen, welche die Herodier entweder neu erbauten oder verschönerten und theilweise mit den Namen der Cäsaren schmückten. Grossartige Paläste, griechische Gymnasien, Stadien und Theater, römische Amphitheater, nebst

1) 1 Macc. 12, 2. 5—23. 14, 16 ff. cf. 2 Macc. 5, 6. Jos. Ant. 12, 4, 10. 13, 5, 8. 2) Tac. Hist. 2, 79. cf. Amm. Marcell. 14, 8. Apg. 9, 30. 18, 22. 23, 23 ff. Jos. Ant. 16, 5, 1. etc. etc.

Spielen, wie man sie in Griechenland und Rom liebte, bei den Juden aber verabscheute, weil sie zu vielfachem Spott über die Beschneidung u. dgl. Anlass gaben [1], und endlich auch noch ein zum grossen Theile aus Griechen bestehender Hof waren das Gewöhnliche, was theils in jenen Städten, theils in der näheren Umgebung der Herodier und so alsbald selbst auch in Jerusalem, Jericho u. s. w. gesehen wurde [2]. Wenn so von oben herab griechische Sitte und griechische Kunst, dabei aber auch griechische Bildung und griechische Lebensansicht dem jüdischen Volk in der Art eingeimpft wurde, dass es zugleich und sogar vorzugsweise die ganze damals herrschende Verdorbenheit des Griechenthums in sich aufnahm: so lernte es aber doch auch noch von einer andern Seite her, nämlich durch seine Verbindung mit Aegypten und Alexandrien, das edlere Griechenthum, seine vielfachen Weisheitsbestrebungen und allseitigen wissenschaftlichen Bestrebungen wenigstens insoweit kennen, als insbesondere die dortigen Juden damit in Berührung kamen und dann für die Verbreitung griechischer Sprache und selbst auch jüdisch-griechischer Literatur in Palästina nach Kräften thätig waren. Das Hauptverdienst scheint in dieser Rücksicht den Essenern zu gebühren, und in der That werden wir finden, dass gerade auch sie am Hofe der Herodier sehr wohl gelitten waren, und also diese allerdings auch die geistigen Vorzüge des Griechenthums wohl zu schätzen wussten. Dies Alles zusammen genommen aber bewirkte namentlich in Bezug auf die Sprache, dass zur Zeit Christi und der Apostel das Volk selbst in Jerusalem und Judäa, wieviel mehr in Samaria, Galiläa und den übrigen Theilen des Landes in der That *zweisprachig* wurde, und neben dem Hebräischen jener Zeit d. i. dem Aramäischen auch das Griechische ganz gewöhnlich verstand und sprach, wenngleich verhältnissmässig immer nur Wenige fähig waren, mit Fertigkeit oder gar Zierlichkeit griechisch zu schreiben [3]. Ein Beweis hiervon ist, dass die römischen Machthaber in Tyrus und Sidon, Berytus, Ascalon u. s. w. ihre Edikte in römischer und griechischer Sprache bekannt machten, damit « Alle sie lesen könnten » [4]; und dass aus demselben Grunde auch die Kreuzesüberschrift in griechischer, römischer und hebräischer Sprache abgefasst war [5]. Da ferner die Hofsprache der Proconsuln

1) Jos. Ant. 13, 5, 1. 2) Jos. Bell. Jud. 1, 33, 6 ff. 2, 3, 1. Ant. 15, 8, 1. 17, 6, 3. 19, 7, 3—5. 3) Jos. Ant. Prooem. 2. cf. 14, 1, 1. 4) Jos. Ant. 14, 12, 5. cf. ib. 10, 2 und 3. Stephan. de urbibus s. v. Ἀσκαλών. 5) Luc. 23, 38. Joh. 19, 20.

in Asien und Syrien wohl in der Regel griechisch war [1]), wie man ja auch in Rom zur Zeit des Tiberius, Claudius und Nero sehr häufig selbst im Senate und in öffentlichen Angelegenheiten griechisch sprach [2]): so war ohne Zweifel bei den Procuratoren von Judäa, wenn sie zu Gericht sassen, dasselbe der Fall; nirgend aber berichten uns weder Josephus noch die Verfasser des neuen Testamentes, dass sie sich eines Dolmetschers bedient hätten. Als Paulus zu Jerusalem seine Vertheidigungsrede hielt, erwartete das Volk, er werde griechisch reden, wurde aber, als er hebräisch sprach, um so aufmerksamer [3]). Aehnlich war es, als Josephus, von Titus abgeschickt, die Belagerten zu Jerusalem in ihrer väterlichen d. h. der hebräischen Sprache anredete [4]). Ebenso geschah es nicht selten, dass man in Palästina Bücher religiösen Inhaltes (Megilloth) und Scheidebriefe in griechischer, nicht blos in hebräischer Sprache abfasste; und ein Ausspruch des Rabban Simeon, des Sohnes Gamaliel, erlaubte den Juden das Erstere ausdrücklich, gleichwie natürlich auch das Andere gesetzlich gestattet war [5]). Damit stimmt überein, dass sämmtliche palästinensische Apostel und Evangelisten, obwohl von Haus aus Hebräer, wie Jakobus, Judas, Petrus, Johannes, Marcus und wohl gewiss auch Matthäus, sich in ihren Schriften ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes in einem an die Palästinenser gerichteten Schreiben der griechischen Sprache bedienten, das alte Testament nach den LXX citirten u. s. w., ohne weder selbst fremder Hülfe zu bedürfen (was die Tradition nur von Einigen derselben berichtet), noch ein solches Bedürfniss bei ihren Lesern vorauszusetzen. Ohne Zweifel hatten die zahlreichen Hellenisten d. h. griechisch-redenden Juden in Jerusalem [6]), Galiläa u. s. w. sie schon von Jugend auf mit dem Griechischen bekannt gemacht, so dass sie es nicht erst in der späteren Zeit zu erlernen brauchten. Merkwürdig ist noch, was Josephus am Ende seiner Archäologie bemerkt, dass man gerade in den höheren (pharisäischen) Ständen seines Vaterlandes die Erwerbung fremder, insbesondere griechischer Sprachkenntnisse und zierlicher Aussprache grundsätzlich vernachlässigt habe, indem man nur denen höhere Bildung (σοφία) beizulegen gewohnt gewesen sei, welche des Gesetzes kundig waren

1) Seneca Ep. 12. de ira 2, 5. 2) Valer. Max. 2, 2, 3. Dio Cass. 57. p. 419. ed. Steph. Suet. Claud. 42. Nero 7. cf. Senec. Controv. 4. p. 291. ed. Bip. Gell. Noct. Att. 7, 14. 3) Apg. 22, 2. cf. 21, 27—30. 4) Jos. Bell. Jud. 5, 9, 2. 6, 9, 2. 5) Mischn. Tract. Megill. 1, 8. Tract. Gittin. 9, 8. cf. 1, 5. 6) Apg. 6, 1. 9. 9, 29.

und die heiligen Schriften auszulegen verstanden; dass dagegen nicht nur die freien Leute geringen Standes, sondern auch Sclaven, wenn sie wollten, sich dergleichen zu erwerben recht wohl im Stande gewesen seien [1]). Freilich gab es also in Jerusalem keine Schulen zur Erlernung der griechischen Grammatik und Rhetorik; aber nichts desto weniger brachte der vielfache unmittelbare Verkehr mit Fremden gleichsam von unten herauf die Kenntniss des Griechischen unter das Volk. Erst in der letzten Zeit des jüdischen Staates, als Titus schon Jerusalem bedrohete, wurde von den damaligen Machthabern in Jerusalem das später auch in den Talmud aufgenommene Gesetz gegeben, dass die Väter fortan ihren Söhnen nicht mehr gestatten dürften, das Griechische zu erlernen [2]). Daran schloss sich in der Folge der schon erwähnte immer grössere Widerwille der hebräischen Juden gegen das Griechische, der sich z. B. in dem Verbote, die griechische Sprache beim Gottesdienste, und insbesondere die Uebersetzung der LXX zum Vorlesen der Sabbatperikopen zu gebrauchen, so stark aussprach, dass man sogar einen Fasttag (am 8. Tebeth) anordnete, um diese Uebersetzung, die am genannten Tage vollendet worden sein sollte, als ein Unglück für Israel zu bezeichnen [3]). Die Anfänge dieses Streites zwischen Hebräern und Hellenisten finden wir bereits in der Apostelgeschichte, freilich nur, in wiefern er sich selbst in die christliche Gemeinde fortsetzte und auf einen unbedeutenden Gegenstand erstreckte [4]). Diese Abneigung der Juden aber gegen das Griechische hat noch eine weit tiefere Bedeutung, als wenn etwa ein Franzose das Englische, ein Engländer das Französische nicht mag. Denn während diese zwei Sprachen im Allgemeinen auf derselben Entwickelungsstufe stehen, ist die Kluft, welche das Hebräische wie überhaupt das Semitische vom Griechischen und überhaupt vom Indogermanischen trennt, eine solche, dass jenes in seiner wirklichen Entwickelung wie in seiner Bildungsfähigkeit um eine ganze Stufe tiefer steht, als dieses [5]). Daher entspricht dann auch nicht jenes, sondern nur dieses dem absoluten Charakter, welchen in Bezug auf die Religion das Christenthum einnimmt. Eben darum aber konnte auch nicht jenes, sondern nur dieses zum vorzugsweisen Träger der Ideen des Christenthums erwählt werden. Dagegen mussten freilich

1) Jos. Ant. 20, 12, 1. 2) Mischna in Sotah 9, 14. 3) Tract. Sopherim c. 1. §. 7. cf. Taanith f. 50. c. 1. 4) Apg. 6, 1 ff. 5) Vgl. *Kalthoff*, hebräische Grammatik. Regensburg 1837. Einleitung.

die Juden, wenn sie das Christenthum verwarfen, ganz folgerecht auch sein nächstes Gewand, das Griechische, verwerfen [1]).

7) Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich die Lösung der Streitfrage, welcher Sprache sich Christus bedient habe. Für gewöhnlich war dieses nämlich ohne Zweifel die in Galiläa wie in Judäa herrschende Volkssprache, das Aramäisch-Hebräische, in der auch von unseren Evangelisten mehrere Worte und Aussprüche von ihm angeführt werden [2]). Wenn er aber in der Decapolis war, oder sich mit der griechisch-sprechenden sidonischen Frau unterhielt [3]), oder mit Hellenisten verkehrte [4]), oder sich über die Anschuldigungen der Juden vor Pilatus vertheidigte, dann hat er gewiss, an das Landesübliche in seiner Zeit sich anschliessend, griechisch gesprochen.

1) Als eine Merkwürdigkeit, die indess nicht zur Erklärung des Sprachwunders auf dem Pfingstfest zu Jerusalem dienen soll, führen wir noch an, dass fast sämmtliche Apg. 2, 9—11. genannten Völker damals erweislich das Griechische verstanden haben. 2) Mat. 27, 46. Mr. 5, 41. 7, 35. 15, 34 etc. 3) Mr. 7, 26. 4) Mat. 8, 28. Mr. 5, 1. Luc. 8, 26. Joh 12, 20.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die religiösen Zustände des Judenthums zur Zeit der Religionswende im Allgemeinen.

§. 14.

Die drei Grunddogmen des Judenthums.

1) Man hat wohl gesagt, das Judenthum habe weder Dogma noch Bekenntniss, indem es rein nur die Religion der Zukunft sein wolle [1]), oder auch: es habe nur *ein* Dogma, die Lehre von der Einheit Gottes. Bei genauerer Betrachtung jedoch zeigt sich, dass es *drei* Grunddogmen hat, die als wesentlich für dasselbe zu betrachten sind, indem sie sowohl seinen Unterschied von allen übrigen Lehrkreisen bedingen, als auch die Ansatzpunkte bilden, an die sich der gesammte Inhalt des Judenthums im Zeitalter der Religionswende und später hauptsächlich angeschlossen hat. Diese drei Grunddogmen sind:

a) Die *jüdische Lehre von Gott* als dem einigen, höchsten und unsichtbaren Wesen, welches über aller Creatur erhaben und durch kein Bild darzustellen, in allen seinen Eigenschaften, seiner Allmacht und Allwissenheit, seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit u. s. w. durchaus nur als Geist erscheint, der im Jenseits lebt, während die Welt, seine Schöpfung und sein Reich das Diesseits bildet.

b) Die *jüdische Lehre von Israel*, als dem Volke Gottes, das ausgewählt unter allen übrigen Völkern der Erde, durch seine Geschichte und seine Bestimmung so einzig im Diesseits dasteht, wie Gott einzig im Jenseits ist. Dieses Volk ist das unmittelbar Sicht- und Greifbare im Judenthume, das, wodurch es mit der Welt in unauflösbarem Lebensverbande steht; der bestimmteste Ausdruck aber seiner Unterscheidung von allen übrigen Völkern der Welt ist die Beschneidung.

1) Vgl. Samuel Hirsch, die Reform des Judenthums. Leipzig 1844.

c) Die *jüdische Lehre von der Vermittelung Jehovah's und Israels*, welche, beginnend im *Gesetz* und sich fortsetzend in der *Verheissung*, einst im *Messias* ihre thatsächliche Vollendung erhalten, dann aber auch die Welt ihrer Gesammtheit nach wieder in das richtige Verhältniss zu Gott und seinem Willen setzen wird. In jeder dieser Beziehungen ist Unsichtbares und Sichtbares, Jenseitiges und Diesseitiges, Göttliches und Menschliches, Geistiges und Natürliches zugleich gefasst.

2) Nichtsdestoweniger tritt im Allgemeinen beim Judenthum das *Geistig-Supranaturale* so sehr gegen das Natürliche und Unmittelbare in den Vordergrund, dass darin hauptsächlich der Unterschied des Judenthums sowohl vom Heidenthum als von dem beide in höherer Weise vermittelnden Christenthum besteht. Wir vergleichen in dieser Rücksicht zunächst Judenthum und Heidenthum. — Während im Heidenthum der Ausgangs-, Mittel- und Endpunkt alles Denkens die Welt und hier wiederum die Natur ist, so dass selbst Gott nicht nur in der Religion des Volkes, sondern auch in der Philosophie der Gebildeten seiner tiefsten Bedeutung wie seiner ganzen Wirkungsweise nach ein *Naturwesen* ist und darum auch alle Theologie des Heidenthums von ihm selbst zur Physik gezählt wird, seine Ethik aber selbst auch in seinen besseren Systemen zum Endziele nur das Naturgemässe, und seine Erkenntnisslehre zur fast alleinigen Quelle den Sinn hat: ist dagegen im Judenthum Gott und Welt, besonders aber Gott und Natur auf's tiefste geschieden, so dass die Gottes-Lehre oder Theologie, die an sie sich anschliessende Ethik und die beiden vorausgehende Offenbarungslehre bei weitem das Bedeutendste, die Naturlehre oder Physik aber nebst allem damit in Verbindung Stehenden das Schwächste ist, was das Judenthum sich zum Bewusstsein gebracht hat. Allerdings nämlich steht nach der Theorie des Judenthums Gott auch zur physischen Welt in sehr naher Beziehung, indem er dieselbe erschaffen hat, sie leitet und regiert, ja alle Naturerscheinungen unmittelbar hervorruft. Aber wenn schon mit dem Letzteren der Natur selbst ein eigenes Leben so gut wie abgesprochen und jedenfalls von Naturgesetzen, die ihr als solcher innewohnen und ihr Leben bedingen wie davon bedingt werden, hier nirgend auch nur entfernt geredet wird: so ist zugleich jede Untersuchung über die physikalische Bestimmung der Welt durch Gott, geschweige Gottes selbst durch und aus sich in seinem immanenten Leben, so sehr Nebensache für die Religion des Judenthums, dass darin Gott

an sich vielmehr nur ganz abstrakt als *Geist* im Gegensatze zur Welt, und näher betrachtet sogar nur in der Weise eines relativen, naturlosen Geistes, nämlich mit der alleinigen Bestimmung, dass er einzig, nicht aber, dass er dreieinig ist, und ebenso die Beziehung Gottes zur Welt beinahe blos ethisch, jedenfalls mit völligster Unterordnung des Physischen unter das Ethische aufgefasst wird. Indem dann in der letzteren Rücksicht als die Haupteigenschaft Gottes seine Heiligkeit hervorgehoben wird, eine Bestimmung, woran das Heidenthum kaum gedacht hat, ist es vorzüglich und zunächst nur das *Sittengesetz* und die an dieses sich anschliessende *Offenbarung Gottes im Geiste*, was hier, weil es das von Gott in der Welt unmittelbar Gesetzte, weil es das Zeugniss des lebendigen Gottes selbst ist, als das Höchste und Allbestimmende und das Tag und Nacht näher zu Erforschende betrachtet wird. Auch die Verheissungen, deren Erfüllung durch die genaue Befolgung des geoffenbarten Gesetzes vor Allem bedingt ist, sind geistig gegebene und empfangene und im Geiste allein aufbewahrte, denen die wirkliche Welt zur Zeit noch keineswegs entspricht. Ja der Messias selbst und sein Reich ist gegenwärtig nur noch eine *Idee*, etwas absolut Jenseitiges, Innerliches und Geistiges, dessen äussere Verwirklichung erst von der Zukunft erwartet wird. Allerdings entsprechen dem Gesetze die Werke und diese sind nur als reelle und äusserliche wirklich das, was sie sein sollen. Allein auch diese Werke sind, vom blossen Naturstandpunkte aus betrachtet, grösstentheils *negativer* Natur, indem sie als Opfer mannichfachster Art ihre Spitze darin haben, das Naturleben zu tödten, um Gott damit den schuldigen Dienst zu erweisen und dem Geiste seine Herrschaft über die Natur zu sichern. Dazu kommt, dass es ausser Gott und verschieden von der Natur- und Menschenwelt eine Welt der *Engel* gibt, die theils als Gottes Diener und Boten vermittelnd zwischen ihm und den Menschen stehen und so z. B. bei der Gesetzgebung auf Sinai, bei vielen an die Propheten geschehenen Offenbarungen u. s. w. thätig gewesen sind, theils aber gesündigt haben und dann als Dämonen, Teufel u. s. w. sowohl geistig als natürlich in der sichtbaren Welt wirken, indem sie die Menschen versuchen und verführen, sie plagen, krank machen, auch mancherlei Naturerscheinungen hervorrufen u. s. w. Endlich ist zu beachten, dass das mit der Sünde der Engel und Menschen in der Welt ausgebrochene *Böse* auch in der Natur selbst einen tiefen und weitreichenden Grund gewonnen hat. Darum liegt jetzt die ganze Welt im

Argen und das Gute ist so wenig das Naturgemässe, dass es vielmehr das Nichtnaturgemässe oder, besser gesagt, das *Uebernatürliche* ist. Gleichwie der Geist des Menschen nicht von selbst das Wahre erkennt, sondern nur durch Mittheilung des Geistes von Oben, durch Eingeistung (Inspiration) und höhere Offenbarung: so ist auch das Göttliche auf Erden im Allgemeinen nur sichtbar im Wunder, in welches aber freilich zuletzt alle Erscheinungen verfliessen, die Gott zum Heile seines Volkes thut. Ja, das jüdische Volk selbst, obgleich Gott mit ihm schon zu der Väter Zeiten seinen Bund (geistig) geschlossen hat und es das Zeichen dieses Bundes äusserlich an sich trägt, ist doch nur in sofern wirklich Gottes Volk, als es Gottes Gesetze befolgt; dagegen ist es Nicht-Volk Gottes, in sofern es das Gesetz übertritt, gleich den Heiden, welche Gott ihre Wege wandeln lässt, weil sie statt seiner stumme und lahme Götzen, Sterne, Elemente, Dämonen, oder gar Gebilde menschlicher Hände und nichtige Unwesen d. h. blosse Geschöpfe menschlicher Einbildungskraft anbeten. — Fasst man Alles dieses zusammen, so lässt sich wohl sagen, dass der Grundbegriff des Judenthums der *Gottgeist* ist, im Gegensatz zum Heidenthum, dessen Grundbegriff die *Gottnatur* ist. — Aber eben damit steht es auch im Gegensatz zum Christenthum, dessen Grundbegriff der *Gottmensch* ist. Denn, wie schon gesagt, nur im Geiste, und zwar im abstrakten, endlichen und naturlosen Geiste, vermittelt sich dem Juden Gott und Welt. Einmal nämlich ist Gott nicht dreieinig; wenigstens ist dieses Bewusstsein hier so sehr zurückgetreten, dass nur der abstrakte Monotheismus im Judenthum seine öffentlichen Vertheidiger gefunden hat. Daher gibt es in Gott auch weder eine Vaterschaft und Sohnschaft, d. h. eine absolute, von Gott Selbst ausgehende und auf ihn Selbst sich erstreckende Ursächlichkeit und Wirklichkeit, noch gibt es in ihm eine absolute Vermittelung beider d. h. wahrhafte Geistschaft, sondern Gott ist ohne alle Vermittelung d. h. nur auf unlebendige und abstrakte Weise Geist. — Sodann ist auch in der Welt das allein wahrhaft Wirkliche der Geist, nämlich die vom Geiste (Gottes) ausgehende, durch den Geist (der Engel) vermittelte, im Geiste (Moses und der Propheten, wie des jüdischen Volkes) aufgenommene und bewahrte Offenbarung, wogegen alles Andere Spreu, Eitelkeit und Nichtigkeit ist. — Dass aber in der Welt der *concrete* Geist erst eintritt, wenn Gott *Mensch* geworden und von dem damit gegebenen Ansatzpunkte aus die Menschheit und Welt in Gott ihre Vollendung erhält: dies wird vom Judenthum, wenn nicht prinzi-

piell geleugnet, so doch als *noch nicht*, auch nur seinem Anfange nach, geschehen betrachtet und so wenigstens mit Bezug auf die Wirklichkeit geradezu in Abrede gestellt. Kann diese Ansicht für richtig in der vorchristlichen Zeit gehalten werden, so ist sie jedenfalls in der nachchristlichen irrthümlich. Dasselbe gilt von dem Dualismus Gottes und der Welt, des jüdischen Volkes und der übrigen Völker, des Judenthums und des Heidenthums, des Geistes und der Natur u. s. w., welche sämmtliche Zwei seit dem Auftreten des Christenthums nicht mehr geschieden oder auseinander gehalten, jedoch auch nicht vereinerleit oder selbst nur zusammengeschmolzen, sondern vielmehr organisch vereint (durch den absoluten Geist vermittelt) sein sollen und dieses in der That (prinzipiell) auch bereits sind.

3) In der Dreiheit der Grunddogmen des Judenthums: Gott, Volk Gottes, Gesetz, ist auch schon von Anfang an die Möglichkeit seiner Selbstauflösung enthalten gewesen, die wir dann im Zeitalter der Religionswende wirklich eintreten sehen. In dem Dritten nämlich, dem Gesetze (nebst den sich daran knüpfenden prophetischen Verheissungen und der Aussicht auf den Messias) war das Zwiefache Andere, Gott und Volk Gottes, zwar an und für sich mitbefasst, und daher bildete denn auch wirklich diejenige Parthei, welche zu ihrem vorzugsweisen Prinzip und Bestreben das *Gesetz* hatte, die *Pharisäer*, das eigentlich orthodoxe und volle Judenthum. Eben desshalb machte sie einestheils die Volksparthei im Grossen und Ganzen aus, und konnte sie anderntheils sich auf Moses und die Propheten, sowie zuletzt auf Esra, die Männer der grossen Synagoge und die grosse Mehrheit der jüdischen Schriftgelehrten ganz mit Recht wenigstens in Bezug auf das Prinzip berufen, wenngleich die von ihr gemachte spezielle Anwendung dieses Prinzips, wie wir später sehen werden, sie von den wirklichen Absichten ihrer Vorgänger im Allgemeinen weit genug entfernte. Dennoch musste auch die Unhaltbarkeit ihres Prinzipes an sich (wenn es nämlich gemäss dem Willen der Pharisäer nur als Prinzip d. h. in seiner *Anfänglichkeit* und ohne die in ihm allerdings liegende und von der Zeit jedenfalls gebieterisch geforderte *Fortentwickelung* festgehalten werden sollte) sogleich beim ersten äusseren und innern Zusammenstoss des Heidenthums mit dem Judenthum einem Jeden durch die Thatsachen selbst deutlich werden. Denn durch dieses Zusammenstossen wurden alsbald zwei Partheien theils veranlasst, theils geradezu genöthigt, sich vom Pharisäismus loszusagen: erstens diejenigen, welche

unter dem Anschlusse an die jetztigen politischen Machthaber und ihre Bestrebungen das Gesetz mit seinen späteren Ausbildungen und Erweiterungen (Beschränkungen) und zugleich die höhere, jenseitige, in dem Gottesbegriffe gegebene Idee des Judenthums aufgaben und nur noch sein *Diesseitiges* d. h. die äussere Theilnahme am Volke Gottes festhalten wollten, — die *Sadducäer* —; und zweitens diejenigen, welche theils durch den jetzt entstandenen äusseren Conflikt zwischen Pharisäern und Sadducäern, theils durch ihr Bekanntwerden mit der Weisheit des Heidenthums, theils und besonders aber durch ihre Erkenntniss, dass die höchsten Ideen des Judenthums unter den dermaligen Umständen wie auch an und für sich einer tieferen Durchdringung und weiteren Fortbildung bedürften, dazu gedrängt wurden, sich vorzugsweise nur noch an seinen *Gottesbegriff* zu halten und dagegen alles Diesseitige und Aeussere des Judenthums als vergänglich und theilweise in der That bereits vergangen, jedenfalls als minder wichtig zu betrachten — die in verschiedene Zweige gespaltenen *mystischen* Sekten des Judenthums. Allerdings mussten beide Partheien vom Gesichtspunkte des Pharisäismus aus als heterodox und abgefallen vom Judenthum betrachtet werden; indessen enthielt die letztere Parthei neben mancherlei trüben Abirrungen doch im Allgemeinen allein den organischen Keim des Fortschrittes in sich, und nur an sie zunächst konnte sich daher auch das Christenthum anlehnen, wogegen es mit dem Pharisäismus thatsächlich und mit dem Sadducäismus ideell sogleich in den entschiedensten Widerspruch treten musste. — Uebrigens versteht es sich von selbst, dass bei der angegebenen Grundbeschaffenheit des Judenthums sich in ihm unter gleichen Umständen überall dieselben drei Partheien, wenn auch unter anderem Namen und mit geringfügigen Abweichungen, bilden mussten und bis auf den heutigen Tag wirklich gebildet haben.

§. 15.

Die innere und äussere Widerstandsfähigkeit der jüdischen Religion zur Zeit der Religionswende.

1) Bringen wir nun die vorhin berührten und zu allen Zeiten sich gleichbleibenden Grunddogmen des Judenthums mit den früher dargestellten Zuständen seiner nachexilischen Geschichte in Verbindung, um zu ermitteln, welchen Einfluss letztere auf die Belebung und Erweiterung oder Beschränkung jener ausgeübt haben, so

mussten diese Zustände im Allgemeinen von den Juden und besonders von den religiös Gesinnten unter ihnen als ein harter Druck in Vergleich mit ihrer früheren Lage empfunden werden. Anstatt nämlich des einen oder der zwei selbständigen Staaten, unter denen früher ganz Israel zusammen in Palästina gelebt hatte, fanden sich jetzt in allen Ländern des Erdkreises nur noch vereinzelte jüdische Colonien, die mit Ausnahme des kaum ein Jahrhundert hindurch bestehenden maccabäischen Fürstenthumes, sämmtlich fremden Völkern und Staaten unterworfen waren und kaum sich durch mühsam und kostbar errungene Privilegien das Recht, nach ihren religiösen Gesetzen zu leben, sichern konnten. Die äussere Grundlage aber des jüdischen Lebens bildete jetzt, wenigstens ausserhalb Palästinas, nicht mehr die alte, auf Stammesunterschieden, Grundbesitz und Ackerbau beruhende Verfassung, sondern hauptsächlich Gewerbe und Handel. Dadurch wurden nun auch die Juden fast allgemein zu einem Wanderleben verurtheilt, trotz den gegentheiligen Bestimmungen des Gesetzes, die ihnen nicht ohne Grund die Heimath lieb, die Fremde aber doppelt schwer zu machen geeignet waran. Zu der geographischen und localen Zerklüftung durch alle das Mittelmeer umgebenden Küstenländer der alten Welt bis tief in Asien hinein hatte sich eine ähnliche Zerklüftung für sie auch selbst in Palästina gesellt, weil dieses, gleichsam an der Grenzscheide dreier Welttheile gelegen und desshalb von jeher die grosse Heer- und Handelsstrasse wie der Sammelplatz aller Völker, damals von Fremden fast noch mehr als von Juden bewohnt wurde. Nicht minder war eine Zerspaltung ihrer früheren sprachlichen Einheit in zwei von Grund aus verschiedene Sprachstämme eingetreten, die für den im Sinne seines Gesetzes religiös gesinnten Juden um so betrübender sein musste, als in der alten Sprache seine heiligen Bücher geschrieben und an eben diese Sprache seine gesammte Denkweise, seine geschichtlichen Erinnerungen und seine Hoffnungen auf eine künftige politische Auferstehung seines Volkes innigst geknüpft waren. Noch viel bedenklicher aber musste es für ihn sein, zu gewahren, dass anstatt der nationalen und selbstkräftigen, aus dem Innern und Höheren schöpfenden Thätigkeit der früheren Propheten, die mit Maleachi, dem letzten Propheten (um 450 v. Chr.), völlig aufgehört zu haben schien, jetzt von aussen her allerseits die mannichfachsten Zuflüsse heidnischer, vorherrschend aus der Natur des Menschen und der Welt geschöpfter, sie fast ausschliesslich betreffender und darin zum Theil sich ver-

lierender Ideen und Geistesrichtungen eindrangen. Denn waren dieselben unter den dermaligen Verhältnissen unabweisbar, so droheten sie zugleich der gesammten Gottes- und Weltansicht des Judenthums eine um so grössere Gefahr, als letzere auch innerhalb ihrer selbst, wie die Erfahrung zeigte, einer sogar dreifachen Spaltung keineswegs unzugänglich war. — Wurde Alles dieses erwogen, so war klar, dass nicht nur das ganze äussere wie innere, materielle wie geistige Leben des Judenthums gegen früher ein anderes geworden war; sondern es musste auch den Anschein gewinnen, als ob schon mit dem Beginne der nachexilischen Zeit der völlige Untergang des Judenthums so gut wie beschlossen war! — Und dennoch, in gewissem Betracht zeigt die Geschichte das gerade Gegentheil hiervon. Nicht nur ist das Judenthum noch länger denn ein halbes Jahrtausend in Allem, was zu seiner Wesenheit gehörte, vollständig erhalten geblieben, sondern es hat sich jetzt auch sogar noch weit mehr wie früher zu einer, seinem ideellen Gehalte entsprechenden, äusseren Institution gegenüber dem Heidenthum durchzubilden vermocht. Daher dürfte es fast scheinen, als ob die Verkümmerung, welche seiner äusseren, staatlich-nationalen Existenz zu Theil geworden, der Förderung seiner inneren, religiös-nationalen Existenz im vollesten Sinne zu gut gekommen sei. Diese Erscheinung führt darauf, ihren Gründen tiefer nachzuforschen. Diese Gründe aber können nur liegen theils in dem allgemeinen Wesen des Judenthums, dieses als Religion und als Volk betrachtet, theils in besonderen historischen Umständen und namentlich in mehreren eigenthümlichen Institutionen, welche jetzt zu dessen Erhaltung und Pflege eingeführt wurden.

2) Was nun das Wesen des Judenthums im Allgemeinen betrifft, so geht schon aus dem über seine Grunddogmen und seinen supranaturalen Charakter Gesagten hervor, dass zunächst nur das ganz diesseitige Element desselben, nämlich das Volk als solches, von aussen angreifbar war. Es brauchte daher nur die physische Fortexistenz dieses Volkes gewährleistet zu sein — und dafür sorgte seine, auch von Tacitus bemerkte [1], Fruchtbarkeit von der einen, und seine Beschneidung von der andern Seite —: so lag alles Uebrige beinahe ganz ausser dem Bereiche dessen, was durch die Macht des Diesseitigen berührt werden konnte. Ja der Widerstand, den das Aeussere dem Inneren, das Materielle dem Geistigen ent-

1) Tac. Hist. 5, 5.

gegensetzte, das Unglück und der Druck, die auf dem Volke lasteten, waren so weit entfernt, das Judenthum in seinem Wesen anzugreifen, dass dieses vielmehr unter solchem Drucke nur noch um so schärfer hervortreten musste. Denn im Heidenthum freilich, dessen ganze Basis die Welt und die Natur bildete, war die Religion eigentlich nur für den Glücklichen, wogegen sie sich für den Unglücklichen keineswegs als Trost- und Hülfebringend bewährte; im Judenthum aber, das sich auf den Geist stützte und nur von Gott, nicht von der Welt sein Heil erwartete, musste vielmehr das Gegentheil der Fall sein, indem hier der Mensch gerade zumeist in der Noth auf Gott, in dem Mangel des Diesseits auf den Ueberfluss des Jenseits hingewiesen ward. Bezogen sich doch das Gesetz und die Verheissungen ihrer Grundbestimmung nach durchgehends auf den Messias und sein Reich, also etwas für das gewöhnliche vorchristliche Bewusstsein noch absolut Jenseitiges, und hatte doch auch nebenbei besonders die Kehrseite von beiden, die Nichtvollziehung des Gesetzes und dann die statt der Verheissung eintretende Drohung etwas sehr Unmittelbares, eine schon im Diesseits sich fühlbar machende Rückwirkung, im Gefolge! Dies aber verlieh allem äusseren Unglücke, unter dem die Nation seufzte, weit entfernt, dieselbe von ihrer Religion abwendig zu machen, vielmehr die Bedeutung, das Schuldgefühl in ihr zu steigern und dadurch zugleich das Bewusstsein des Gesetzes und die Nothwendigkeit seiner Befolgung Allen nahe zu legen. Das aber musste um so mehr der Fall sein, als gerade diese Ueberzeugung von den unmittelbar vorhergegangenen Propheten besonders gepflegt worden war. Die Erfüllung ihrer Drohungen in dem Unglücke der Gegenwart gab ihren Mahnungen das grösste Gewicht, um nun auch ihrer Verheissungen theilhaft zu werden; und man suchte daher, was man früher versäumt, jetzt mit verdoppelter Sorgfalt, ja mit Aengstlichkeit wieder gut zu machen. — In dem damit bei der grossen Mehrzahl des Volkes unter dem Antriebe seiner Lehrer erwachenden Gesetzeseifer aber kamen den guten Entschlüssen, die man jetzt fasste, noch gewisse Eigenschaften des jüdisch-nationalen Charakters zu Hülfe, die als natürliche Anlagen zwar neben der Licht- auch eine Schattenseite in sich verbargen, hier jedoch im Ganzen sich als wohlthätig erwiesen. Wir zählen vor Allem dahin jene ausdauernde *Willensfestigkeit*, welche sich früher als Hartnäckigkeit im Festhalten am Götzendienste der Nachbarvölker trotz aller Mahnungen und Strafgerichte Gottes gezeigt hatte, bei dem jetzigen Umschlage der ge-

sammten Geistesrichtung aber die Juden auch dazu befähigte, jedem äusseren, von den Völkern der Welt auf sie ausgeübten Druck einen unbezwinglichen inneren Widerstand entgegen zu setzen und sich namentlich gegen den Zudrang fremder Religionsansichten auf eine Weise zu verschliessen, dass selbst der lebendigste Verkehr mit jenen Völkern, die Verpflanzung unter sie, die Annahme ihrer Sprache, der Austausch wissenschaftlicher und philosophischer Ideen u. s. w. im Ganzen genommen auf ihre Religion keinen Einfluss hatte. — Dazu gesellte sich zweitens ein *religiöser Nationalstolz,* wie er sonst in der Weltgeschichte ohne Beispiel ist, der sich aber aus der Geschichte und den Erwartungen der Juden hinreichend erklärt. Zu seinem Begleiter hatte derselbe noch vielfach einen *Familienstolz*, dessen Ursprung ebenfalls hauptsächlich in der Religion lag, und dessen Wirkung sich darum auch vorzüglich auf die Religion und deren Erhaltung und Pflege erstreckte. Ein solcher Familienstolz fand sich nicht nur bei den priesterlichen Geschlechtern, sondern auch bei den Nachkommen des davidischen Hauses. Zu diesen aber gehörte insbesondere die angesehenste jüdische Lehrerfamilie jener Zeit, das Haus Hillels, aus dem von seinem Stifter an wegen der damals (um 30 v. Chr.) mit Herodes dem Grossen eintretenden Sonderung der politischen Macht von dem national-jüdischen Leben, bis auf Juda den Heiligen herab († 220 n. Chr.) der jedesmalige Vorsteher des Sanhedrins genommen und, unter Bezugnahme auf die Abstammung der Familie Hillels von David, mit dem Titel «Fürst» (Nasi) oder «Meister der Schule» (Rabban) beehrt ward [1]. — In einem noch weit edlern Sinn wird jener andere Zweig des davidischen Hauses, welchem Christus selber entsprosste [2], sich durch seine Abstammung veranlasst gesehen haben, an der Religion seiner Vorfahren treulich festzuhalten. — Als eine dritte Eigenschaft endlich des nationalen Charakters, welche hierher zu zählen, möchten wir für das jüdische Volk einen gewissen angeborenen Hang, eine natürliche Anlage *zur Erfassung des Uebersinnlichen* in Anspruch nehmen. Sie zeigt sich in der ausserordentlichen Fähigkeit vieler seiner Angehörigen zur religiösen Speculation und Contemplation,

1) S. *Fürst,* die Juden in Asien; vgl. jedoch *Hegesippus* bei Eus. h. e. 3, 20. 2) Luc. 3, 23 sqq. Mt. 1, 1 ff. cf. 2, 4 fl. Wenn auch Christus einige Male im N. T. (Mr. 10, 51. Joh. 20, 16.) den Ehrentitel Rabban (ῥαββουνί) erhält, statt des sonst gewöhnlichen ῥαββί, (so sieht man, dass jener Titel sich damals noch nicht ausschliesslich auf das Haus Hillels fixirt hatte. Doch könnte die Abstammung vom davidischen Königshause auch hierbei mitbestimmend gewesen sein.

die, getragen von einem tiefen und lebendigen Gefühle und einer reichen, nicht zwar auf das sinnlich-Schöne, wohl aber auf das symbolisch-Bedeutsame gerichteten Phantasie, allerdings die menschliche Seite schon des älteren hebräischen Prophenthums bildet, dann aber auch weiterhin, bis auf einen gewissen Punkt wenigstens, die Erscheinung erklärt, dass sich beim jüdischen Volke bald eine religiöse Begeisterung, die in der That unsere Bewunderung erregt, bald, wo diese sich verirrte, ein Fanatismus und Aberglaube gezeigt hat, der Alles hinter sich zurücklässt, was sonst die Geschichte hierüber berichtet.

Zu diesen allgemeinen Eigenthümlichkeiten der jüdischen Religion und des jüdischen Volkscharakters, die in den Zeiten äusseren Druckes beide nicht erliegen liessen, kamen dann aber noch während des Zeitalters der Religionswende mehrere besondere Institutionen hinzu, die, eigens zur Erhaltung und Pflege des Judenthums bestimmt, damals von eben so weit ausgedehnter als tief greifender Wirksamkeit waren. Es sind dies folgende *vier*, über deren erstes Entstehen schon früher (§. 13, 2.) berichtet ist:

3) *Der Tempel und der an ihn sich knüpfende religiöse Cult der Juden.* Der schon von Serubabel wieder aufgebaute und später von Herodes dem Grossen mit verschwenderischem Aufwande umgebaute Tempel zu Jerusalem bildete von da an bis zur Zeit seiner Zerstörung durch Titus den Einheitspunkt der gesammten, theils in Palästina wohnenden, theils über den Erdkreis zerstreuten jüdischen Nation. Denn zahllose Schaaren derselben versammelten sich hier an den jährlich wiederkehrenden Hauptfesten aus allen Weltgegenden und wurden durch den religiösen Cult nicht blos an die höheren Ideen, die gemeinsame Geschichte und die gemeinsamen Erwartungen des Volkes Israel erinnert, sondern ganz besonders auch in dem Bewusstsein der nationalen Einheit, deren Band alle umschlang, immer wieder auf's Neue bestärkt. Durch die Tempelsteuer von einem halben Silbersekel oder einer Doppeldrachme (etwa 11 Groschen oder 50 Kreuzer), welche Alle, auch die nicht persönlich nach Jerusalem Kommenden, sobald sie über zwanzig Jahre alt waren, jährlich im März (15. bis 20. Adar) entrichten mussten[1], erhielt der Hohepriester, unter dessen Aufsicht die Tempelkasse

1) Exod. 30, 13. 2 Kön. 12, 4. 2 Chron. 24, 6. Matth. 17, 24. Phil. Op. II. p. 224. ed. Mang. Jos. Bell. Jud. 7, 6, 6. Ant. 18, 9, 1. Mischn. Schekal. 4. Dio Cass. 66, 7.

stand, die Möglichkeit, sich eine fortlaufende Uebersicht über die numerische Grösse des Volkes und seiner einzelnen Bestandtheile zu verschaffen. Zugleich hatte durch das Recht des Ausschlusses von der Theilnahme am Tempelcult das Synhedrium nebst dem Hohenpriester ein kräftiges Mittel in der Hand, um Ungehorsam selbst auswärts bestrafen zu können. Uebrigens war die Macht des Hohenpriesters damals eine durch das Synhedrium sehr beschränkte. Selbst der Vorsitz in diesem stand nicht dem Hohenpriester als solchen, sondern dem Nasi zu und wohl nur zu Zeiten waren beide Aemter mit einander verbunden [1]. Diese Beschränkung musste um so nöthiger erscheinen, als selbst an die einzige gesetzliche Bedingung seiner Zulassung, dass er seiner Geburt nach aus hohepriesterlichem Geschlechte sein müsse [2], sich schon die Seleuciden und selbst die Maccabäer nicht mehr gekehrt hatten [3]. Ausserdem aber, namentlich zur Zeit der Römerherrschaft, war es fast nur Sache der persönlichen Connexion mit den jedesmaligen Machthabern, keineswegs persönliche Würdigkeit, ja oft nicht einmal pharisäische Orthodoxie, was bei der Besetzung des Hohenpriesterthums den Ausschlag gab. Desshalb wurden häufig auch Sadducäer damit betraut. Das Hauptgeschäft des Hohenpriesters war, dass er oder sein Stellvertreter den Gottesdienst im Tempel zu überwachen hatte, den nach ihrer Anordnung und Leitung eine zahlreiche und wohlorganisirte Priesterschaft täglich und wöchentlich sowie an den jährlich wiederkehrenden Festen verrichtete [4]. Der Hauptvorzug des Hohenpriesters aber bestand darin, dass er einmal im Jahre, am Versöhnungstage, das Allerheiligste betreten durfte [5]. Auch in seinem Ornate zeichnete er sich aus; er trug nämlich die Urim und Thummim, d. h. ein aus zwölf Edelsteinen zur Bezeichnung der zwölf Stämme Israels bestehendes Brustschild, woran sich selbst noch nach dem damaligen Volksglauben eine ihm eigene Weissagungsgabe knüpfte [6]. Doch stellte die pharisäisch-orthodoxe Ansicht diese Weissagungsgabe des Hohenpriesters in Abrede, indem der Talmud sagt: « Seit den Tagen Haggai's, Sacharja's und Maleachi's ward der heilige Geist (die Gabe der Weissagung) von Israel genommen, auch die

1) Mt. 26, 3 sqq. par. Apg. 5, 21. 27. 9, 1 fl. cf. ib. 23, 2. 5., wornach damals der Hohepriester nicht Nasi gewesen sein kann. Darüber, dass die jüdische Ueberlieferung Hillel und seine Nachkommen als regelmässige Vorsitzer des Synhedriums nennt, s. oben. 2) Num. 18, 4. 3) Jos. Ant. 20, 10, 3 fl. 4) *Winer*, Real-W.-B. Art. Hoherpriester. 5) Lev. 16. cf. Hebr. 9, 7 sq. 6) Philon. Vit. Moys. 2. Monarch. 2. Op. II. p. 226. cf. Joh. 11, 51.

Urim und Thummim verstummten; nur die Himmelsstimme[1]) (Bath-Kol, wörtlich die Tochter der Stimme) ist geblieben[2]).

4) *Die Sammlung aller zur heiligen Schrift gehörigen Bücher* sowohl nach dem hebräischen als nach dem hellenistischen Kanon seit Esra bis spätestens zum Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus hatte zunächst die Bedeutung, dass damit ein Kern für die *gesetzliche Normirung* des Judenthums gewonnen und namentlich die *Thorah* oder die fünf Bücher Moses als göttlich inspirirte Schrift von allen jüdischen Partheien in der Weise anerkannt ward, dass man sie nicht verwerfen durfte, ohne sich vom Judenthum überhaupt loszusagen. Weniger war dieses in Bezug auf die prophetischen Bücher und die Hagiographen der Fall, indem selbst das von den Pharisäern vertretene orthodoxe Judenthum sie keineswegs mit dem Gesetze auf gleiche Linie setzte, sondern den darin sich aussprechenden Geist nur als einen abgeleiteten betrachtete. Daher galten diese Bücher dem Judenthum im Allgemeinen nicht sowohl als ein Theil der heiligen Schrift, wie vielmehr als ein Theil der Ueberlieferung, und wer die letztere verwarf, mochte darum folgerechter Weise auch diesen Theil der Schrift, wie wir sie fassen, verwerfen. Dennoch schloss das nicht aus, dass nicht theilweise (so wohl schon von den Essenern und ihren Geistesverwandten und noch mehr bekanntlich von den Christen) diese späteren Bücher dem Gesetze gleichgeachtet, mit demselben Namen wie dieses benannt[3]), ja sogar noch über dasselbe gesetzt wurden. — Weiterhin bildete dann das Studium, die Auslegung und die Anwendung des Gesetzes die vorzüglichste Aufgabe der jüdischen Theologen, und der Name eines solchen war daher: רַב oder רַבִּי, ῥαββί = διδάσκαλος[4]), näher νομοδιδάσκαλος, Gesetzeslehrer, oder auch γραμματεύς, Schriftgelehrter. Zugleich setzt dieser letztere Name nicht nur den Abschluss der Schrift als einer bereits fertigen voraus, sondern bezeichnet auch den Grundcharakter der damaligen jüdisch-theologischen Bildung als einen lediglich *gelehrten* d. h. als einen solchen, worin vorzugsweise nur ein bereits gegebener Stoff receptiv aufgenommen und höchstens auch noch ethisch-speculativ behandelt, nicht aber mehr auf *geniale* oder schöpferische Weise producirt ward. In der That herrschte das traditive, gelehrte Element jetzt überall in der

1) Vgl. Mt. 3, 17. parall. Joh. 12, 25. Tac. Hist. 5, 13. 2) Sota 30, 6. cf. Gemar. hieros. ad Sota 9, 1. 2. 3) Aristobulus ap. Euseb. praep. ev. p. 663. 664. cf. Valckenaer l. c. p. 49. 59. 61. Philo de vita Moys. pass. cf. Röm. 3, 19. 1 Cor. 14, 21. Joh. 10, 34. 12, 39. 4) Joh. 1, 39.

jüdischen Wissenschaft vor, wogegen das prophetisch- oder, wie es damals schon sich zeigte, philosophisch-productive Element ganz zurückgedrängt und stark gefesselt, sich nur noch oder nur erst im Geheimen geltend machen konnte. Ein Fortschritt in der Offenbarung wurde, soviel wir wissen, in dieser Zeit nur von den Essenern ausdrücklich anerkannt.

5) *Das Synhedrium zu Jerusalem* (סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה) war nächst dem Tempelcultus das wichtigste Institut im Judenthum, welches zu dessen Erhaltung und Fortbildung diente, beide aber auch mit Strenge überwachte. Es bestand nebst dem Nasi, der aus Achtung nicht mitgezählt zu sein scheint, aus einundsiebenzig Beisitzern, welche im Allgemeinen den Titel: Aelteste, זְקֵנִים, οἱ πρεσβύτεροι, seniores, senatus, βουλή, βουλεύται [1]) führten, und theils Priester, namentlich der Hohepriester nebst einem oder mehreren Vorstehern der vierundzwanzig Priesterklassen (ἀρχιερεῖς), theils Aelteste und Schriftgelehrte (πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς) waren, meist zur pharisäischen, aber auch zur sadducäischen Sekte [2]) gehörten, in der Regel durch Wahl des Collegiums selbst ergänzt wurden und an ihrer Spitze den schon erwähnten Fürsten oder ersten Vorsteher (Nasi), einen Stellvertreter desselben (Ab-beth-din) und ausserdem zwei bis drei Schreiber hatte [3]). Dieser hohe Rath versammelte sich täglich (mit Ausnahme der Sabbate und hohen Festtage) früher in einem besonderen Sitzungszimmer in den Umgebungen des Tempels an dessen Mittagsseite, später (seit dem vierzigsten Jahre vor der Zerstörung d. h. 30 n. Chr.) in den Tabernen am Tempelberge [4]), ausserdem ausnahmsweise wohl auch im Hause des Hohenpriesters [5]). Die regelmässigen Geschäfte desselben waren dreifacher Art: a) die Gesetzgebung d. h. Auslegung, Erweiterung, Beschränkung und Abänderung des mosaischen Gesetzes unter Rücksichtnahme auf das praktische Bedürfniss der Gegenwart; b) die unmittelbare Anwendung des Gesetzes, die ihm als höchstem Gerichtshof und oberster Regierungsbehörde des Volkes zustanden, seit dem vorhin angegebenen Datum (30 n. Chr.) jedoch ohne das Recht über Leben und Tod [6]) — wesshalb auch die Hinrichtungen

1) Mt. 15, 2. Mr. 15, 43. — auch wohl οἱ ἀρχαῖοι Mt. 5, 21 sqq. — ferner: οἱ ἄρχοντες τῶν Ἰουδαίων Apg. 4, 5. οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι Apg. 4, 23, auch kurzweg οἱ Ἰουδαῖοι, οἱ Φαρισαῖοι etc. 2) Apg. 5, 34. 23, 6. 3) Mischna Taanith 2, 1. Sanhedr. 4, 3. 4) Mischna Peah 3, 6. Babyl. Aboda f. 8, 3. 5) Mt. 26, 3. 6) Babyl. Sanhedr. f. 24, 2. cf. Joh. 18, 31.

des Stephanus[1]) und des Jacobus[2]) nur als Competenzüberschreitungen betrachtet werden können —; endlich c) der Gesetzesunterricht in der Art, dass die von Einzelnen seiner Mitglieder durch Privatvorträge oder vielmehr Privatunterredungen in die traditionelle Auffassung des Gesetzes eingeweihten Schüler, Chaberim, den Sitzungen des Synhedriums als Zuhörer beiwohnen durften. So wurde z. B. Paulus von Gamaliel unterrichtet[3]). Die Macht des Synhedriums erstreckte sich zwar als äusserlich bindende nur über Jerusalem und Judäa, soweit die sonstigen politischen Machthaber es zuliessen. Aber der theokratische Charakter dieser Macht, ihr enger Zusammenhang mit dem Tempel und dem Hohenpriesterthum, ihr genauer Anschluss an das von allen Juden anerkannte mosaische Gesetz, und das hohe Ansehen, welches die zu ihm gehörigen Schriftgelehrten bei dem ganzen Volke genossen, mussten dem Synhedrium zu Jerusalem bei dem engen Volks- und Familienverbande, der alle Juden umschloss, und bei den Privilegien, die ihnen fast überall im Auslande das Recht, nach ihren Gesetzen zu leben, sicherten, nicht nur in ganz Palästina, sondern auch selbst noch weit über seine Gränzen hinaus eine Auctorität für das gesammte Judenthum verleihen, wie kaum eine andere politische Behörde jener Zeit sie in solcher Art besessen haben mag[4]). — Ganz ähnlich, wie das Synhedrium in Jerusalem, scheint dann auch das in Alexandria eingerichtet gewesen zu sein. Die Veranlassung nämlich zu solcher Nachbildung dürfte wohl der Tempel zu Leontopolis und die grosse Zahl der ägyptisch-griechischen Juden gegeben haben. Vielleicht soll dann auch die Angabe von den siebenzig oder zweiundsiebenzig alexandrinischen Uebersetzern der Schrift nur das ausdrücken, dass die Uebersetzung von dem alexandrinischen Synhedrium (aus siebenzig Beisitzern und zwei Vorständen zusammengesetzt?) offiziell anerkannt worden sei[5]). Gewiss aber bestand ein Synhedrium zu Alexandrien schon von Anfang an, da sich ohne ein solches gar keine wirklich organisirte jüdische Gemeinde denken lässt und die Privilegien Alexanders des Grossen und der Ptolemäer für die Juden ohne Zweifel das Recht, nach ihren Gesetzen zu leben, in sich beschlossen. Doch ist hierbei die Bemerkung Philons, dass erst Augustus (31 v. Chr.) das Synhedrium zu Alexandria eingesetzt (d. h. wohl, politisch anerkannt) habe, noch immerhin

1) Apg. 7. 2) Jos. Ant. 20, 9, 1. 3) Apg. 22, 3. 4) Vgl. Apg. 8, 1 ff. 5) Cf. Philon. Op. II. p. 527. ed. Mang. Jos. Ant. 14, 7, 2. 19, 5, 2. Bell. Jud. 2, 18, 7. c. Ap. 2, 4.

bedenklich. — Die *Synhedrien zweiten Ranges* von dreiundzwanzig Mitgliedern, dergleichen es sogar zwei zu Jerusalem, ferner in allen grösseren Städten Palästinas und ebenso wohl auch in vielen Hauptstädten des Auslandes, wie Damascus, Antiochien, Ephesus, Rom u. s. w. gab, hatten vornehmlich, als Delegirte des grossen Synhedriums, die Gesetzesausführung im Judenthum und zugleich dessen Interessen gegenüber den Fremden zu überwachen [1]. Diese mittlern Synhedrien scheinen aus einer Verdreifachung früherer Institute dieser Art von sieben Mitgliedern, denen noch zwei Leviten als Vorstände beigegeben wurden, entstanden zu sein [2], gleichwie die grossen Synhedrien aus einer Verzehnfachung derselben, unter dem Hinzufügen von ebenfalls zwei Vorständen. — *Die Synhedrien dritten Ranges* bestanden wohl auch damals schon in der Regel aus drei Mitgliedern, dem Synagogenvorsteher (רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת, ὁ ἀρχισυναγωγός) [3] und zwei Aeltesten (זְקֵנִים, πρεσβύτεροι) [4], die zusammen auch die Synagogenvorsteher (οἱ ἀρχισυναγωγοί) [5] genannt wurden. Sie hatten in geringeren Sachen zu erkennen [6], den Gottesdienst an gewöhnlichen Sabbaten und während der Woche, namentlich am zweiten und fünften Wochentage, wo sie ihre Sitzungen hielten, zu leiten, für den Jugendunterricht zu sorgen u. s. w. — Diese Presbyterialverfassung des Judenthums, die zur Zeit, wo das Christenthum auftrat, bereits vollkommen durchgeführt erscheint, gewann nebst den Einrichtungen des Tempelcultus zu Jerusalem und namentlich der Abstufung des jüdischen Priesterthums in einen Hohenpriester, Priester und Leviten wohl zunächst durch den Umstand, dass es auch sonst im Judenthum und so namentlich im Essenerorden ähnliche, jener nachgebildete Einrichtungen gab, für das Christenthum eine um so grössere Bedeutung, als man sich hier schon in der Urzeit veranlasst sah, nach diesem Muster die Episcopal- und Presbyterialverfassung der Gemeinde zu Jerusalem und nicht minder der Kirche überhaupt einzurichten. Stehen aber im gesetzlichen Judenthum das Priesterthum und das Presbyterium fast noch völlig aussereinander, so erscheinen dagegen beide im Christenthum ganz in eins verschmolzen. Denn allerdings ist das christliche Priesterthum nicht eine Fortsetzung des jüdischen und auch nicht mehr, wie dieses, irgendwie naturgebunden, sondern vielmehr nur aus freier

1) Sanhedrin 1, 6. 11, 2. 2) Jos. Ant. 4, 8, 14. 3) Luc. 13, 14. M. Joma 7, 1. 4) Luc. 7, 3. 5) Apg. 13, 15. Mr. 5, 22. 6) Mt. 10, 17. cf. Sanhedrin 1, 2.

Berufung von oben hervorgegangen; und ist dasselbe auch, wie das Wort sagt, nichts Anderes als ein geistiges Presbyterium, so ist es doch von dem Presbyterium des Judenthums dadurch himmelweit unterschieden, dass im Christenthum nicht mehr die Norm des Gesetzes, sondern der Geist des Evangeliums das Allbestimmende ist.

6) *Die Synagogeneinrichtung des Judenthums* endlich bildete zu den genannten drei Institutionen des Tempels mit seinem Cult, der Schrift nebst der sie umgebenden Tradition, und dem Synhedrium sammt seinen Unterordnungen insofern einen Gegensatz, als in diesen drei Institutionen sich das Judenthum der letzten Zeit gleichsam centralisirte oder als *Religionseinheit* darstellte, während es in den Synagogen (בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת), welche jenen entsprechend die dreifache Bestimmung hatten, als Gebetshäuser oder Tempel im Kleinen, als Volksschulen und als niederste Gerichtshöfe zu dienen, bemüht war, das in jener Centralisation Gewonnene nun auch in den weitesten *Umkreis* auszuführen und als gemeinsames Gut sämmtlichen Schichten des Volkes mitzutheilen. Daher ist die Synagoge das eigentlich Charakteristische des Judenthums dieser Zeit und dieses wird dadurch als Religionsinstitut bezeichnet, ähnlich wie das Christenthum als Religionsinstitut durch das Wort Kirche bezeichnet wird. Verglichen mit den ältesten Prophetenschulen findet sich zwar die Aehnlichkeit zwischen beiden, dass dasjenige, was die Prophetenschulen den Frommen in Israel zu gewähren bezweckten, die Synagogen dem ganzen Volke als Regel einzuprägen suchten. Auch übte in beiden nicht sowohl das Priesterthum, als vielmehr das Lehrerthum seine Herrschaft aus. Allein die aus der Urquelle selbst schöpfende Productivität des Prophetenthums hatte hier deren Gegentheil, dem blos reproductiven Festhalten am äusserlich Traditionellen, Platz gemacht. Ausserdem machte sich hier jene Art niederer und blos natürlicher Logik breit, welche wohl noch mit scheinbarer Consequenz das Einzelne verfolgte und entwickelte, dagegen den Geist des Ganzen immer mehr aus den Augen verlor. So entstand in der jüdischen Synagoge der letzten Zeit nach und nach ein Gemisch von Tiefsinnigem und Plattem, von spekulativen Gedanken und leerem Wort- und Buchstabenkram, von göttlichem Licht und widerwärtigster Beschränktheit auf Unmittelbares oder auch völlig Entstelltes, welches um so nachtheiliger auf alle ihm Angehörige wirken musste, als sich damit die Behauptung verband, dass eben dieses das Allgemeine, das Höchste und das von Allen

Anzuerkennende sei. Aus der so nicht mehr zu umgehenden, völlig maass- und ziellosen Verwirrung in allen höheren Begriffen und religiösen Bestrebungen führte zuletzt nur noch der Ausweg, den das Christenthum ergriff und der darin bestand, dass das ganze, jetzt unbrauchbar gewordene Gefäss für immer abgethan und beseitigt wurde. — So hat denn freilich das Judenthum in dieser Zeit wohl gelebt und als Religionsinstitut sogar die höchste Stufe erreicht, die es überhaupt erreichen konnte. Aber zugleich hat es sich auch überlebt und die ihm als blos relativer Religion innewohnende Endlichkeit in allen Beziehungen erfahren müssen. Denn nicht nur wurde es in dem Todeskampf, den es mit der Römermacht zu bestehen hatte, seiner nationalen Selbständigkeit beraubt; und nicht nur war es schon weit früher, mit dem heidnischen und namentlich dem hellenischen Geiste zusammenstossend, in verschiedene, einander tödtlich hassende Partheien und Sekten aufgelöst und in seinem Innern zerfallen: sondern mehr noch, als beides, war es seine Verurtheilung durch den Geist des Christenthums, die seinen Untergang herbeiführte und ihm jede Hoffnung, daraus noch wieder zu erstehen, für immer abschnitt.

§. 16.

Die Quellen und Hülfsmittel für die Erkenntniss der jüdischen Lehrbegriffe im Zeitalter der Religionswende.

1) Die hohe Wichtigkeit, welche der jüdische Lehrkreis sowohl im Allgemeinen, als in Bezug auf seine einzelnen, im Zeitalter der Religionswende hervorgetretenen, Lehrbegriffe für das Verständniss der gesammten religiösen Entwickelung dieser Zeit, und insbesondere für die richtige Würdigung des Christenthums und des neuen Testamentes hat; dann aber auch der Umstand, dass wegen der etwa dreihundertjährigen Kluft, welche zwischen dem Ende des jüdischen alttestamentlichen und dem Anfange unseres neutestamentlichen Kanons liegt, nicht selten diese beiden und so auch Judenthum und Christenthum aus dem nächsten historischen und dogmatischen Zusammenhang und Gegensatz, worin sie vermöge der dazwischen liegenden Entwickelung des Judenthums stehen, entweder beinahe völlig losgerissen von einander auftreten oder aber auf ungehörige Weise zu einander in Beziehung gesetzt werden, lassen es als angemessen erscheinen, hier die hauptsächlichsten Quellen und Hülfsmittel kurz anzugeben, aus denen die Kenntniss des Judenthums und seiner Lehrbegriffe im Zeitalter der Religionswende zu schöpfen ist.

2) Von den Quellen zählen wir hierher:

a) Die *jüngsten Bücher des alten Testamentes* nach dem hellenistischen Kanon, von denen jedoch die meisten und namentlich das Buch *Jesus Sirach* ebenso wie die Uebersetzung der LXX überhaupt nur in sofern nähere Ausbeute geben, als sie zeigen, wie sich der allgemeine ethische und supranaturale Geist des Judenthums bei seinem Zusammenstoss und ersten Conflikt mit der griechischen Weltweisheit erhielt und bewährte. Einen wirklichen Fortschritt zeigt allein das ohne Zweifel in Alexandrien (um 140 oder 130 v. Chr.) verfasste *Buch der Weisheit,* und in etwa kommen hierfür auch die Abweichungen vom hebräischen Urtext in Betracht, welche die alexandrinische Uebersetzung hier und da für nöthig hielt, um nicht zu Missdeutungen Anlass zu geben. Gegenüber dem chaldäischen und persischen Heidenthum sind die auch in den hebräischen Kanon aufgenommenen Bücher *Daniel, Esther, Esra* und *Nehemja* (sammt den Zusätzen zu den beiden erstern im griechischen Kanon) von nicht geringer Wichtigkeit. Namentlich aber scheinen die Visionen und messianischen Lehren des Buches *Daniel* die erste oder doch hauptsächlichste Anregung zu einer schon vor Christi Geburt wie auch bald nachher sehr weit verzweigten, uns jedoch grösstentheils verloren gegangenen jüdischen Literatur ähnlichen Inhalts gegeben zu haben. Von den uns daraus erhaltenen Schriften ist die älteste das apokryphische *Buch Henoch*, verfasst (nach 41, wahrscheinlich um 30 v. Chr.) von einem, wie es scheint, zwar seiner Geburt nach palästinensischen, später jedoch, wie man aus einigen astronomisch-geographischen Angaben des Buches vermuthen wollte, nach Armenien oder Kolchis verschlagenen Juden[1]. Doch möchte es noch passender sein, ganz einfach einen alexandrinisch- (d. h. essenisch-) gebildeten Juden für seinen Verfasser zu halten. Ueber andere Schriften dieser Art sogleich. Nicht minder liefern die historischen Angaben in den Büchern Esra und Nehemja, der Geist im Buche der Chronik, und das erste und zweite Buch der Maccabäer einige nicht unwichtige Fingerzeige theils für die Bildungs- und Entwickelungsgeschichte der zunehmenden äusseren Gesetzlichkeit und der samaritanischen Sekte, theils auch schon für die Anfänge des Pharisäismus und Sadducäismus.

b) *Von den Schriften des neuen Testamentes* sind namentlich

1) Vgl. *Hoffmann,* das Buch Henoch. 2 Bde. (Jena 1833. 1838.) und daselbst die Vorrede von Lawrence S. 52 ff.

die Evangelien von *Matthäus* und *Lucas* nebst der *Apostelgeschichte* Hauptquellen für unsere Kenntniss des Pharisäismus und Sadducäismus im Gegensatze zum Christenthum. Für die Form und Ausbildung der jüdischen Mystik ist noch das Meiste aus der *Apokalypse* und den übrigen *Johanneischen Schriften*, dann auch aus dem *Kolosser-* und *Ephesierbriefe* sowie den *Pastoralbriefen* des Apostels *Paulus* zu entnehmen; dennoch kann fast Alles dieses erst bei der Darstellung der ältesten christlichen Häresien nähere Berücksichtigung finden. Für die damalige jüdische Lehrweise im Allgemeinen liefern auch die übrigen *paulinischen Briefe* einige Ausbeute.

c) Die Schriften des Alexandriners *Philon* (20 v.— 50 n. Chr.) und des *Flavius Josephus* (37—93 n. Chr.) ergänzen, besonders durch ihre Nachrichten von den im neuen Testamente ganz unerwähnt gebliebenen Essenern, und Josephus ausserdem auch durch viele wichtige Mittheilungen über Pharisäer, Sadducäer, Samaritaner u. s. w. die Angaben des neuen Testamentes. Merkwürdig jedoch ist es, dass jene beiden Schriftsteller so wenig, als das neue Testament, auch nur die mindeste Andeutung über das Dasein der Kabbalah geben; wir werden später sehen, dass dieses Stillschweigen allerdings sehr erklärlich ist, daraus jedoch nicht folgt, dass die Kabbalah damals noch gar nicht vorhanden war. (Ausgg. der Werke *Philons* von Mangey und Pfeiffer Erl. 1785 fl. und von Turnebus, Höschel u. A. Frankfurt 1691. Die Werke des Josephus sind unter Andern von Richter herausgegeben Lpz. 1826.)

d) Ebenfalls Zeitgenossen Christi und der Apostel waren die beiden (babylonischen?) Schriftgelehrten *Jonathan*, der Sohn Usiels, ein Schüler Hillels des Aelteren, und *Onkelos* (der Sohn des Kalonymos?), ein Freund Gamaliels; von dem Ersteren haben wir einen Targum der Propheten, vom Anderen einen Targum der fünf Bücher Moses. Wie Philon, so sind auch sie besonders wichtig für unsere Kenntniss der vorjohanneischen Logoslehre. Uebrigens darf der Erstere nicht verwechselt werden mit (Pseudo-) Jonathan, dem Verfasser eines Commentars zu den Büchern Moses, der einer viel jüngeren Zeit angehört [1]).

e) Von apokryphischen Schriften nennen wir hier ausser dem schon erwähnten Buche *Henoch* nur das *Buch der Jubiläen* oder die *kleine Genesis*, welche, sicher zwar nach dem Buche Henoch,

1) Vgl. *Herbst*, hist. krit. Einl. in's A. T., herausg. von Welte 1840. 1 Thl. S. 175 fl. Dr. *Adalbert Mayer*, Commentar über das Ev. Joh. 2 Bde. Carlsruhe und Freiburg 1843. S. 120 fl.

aber noch vor Jerusalems Zerstörung verfasst, schon für Josephus u. A. Quellenschrift war, dann verloren ging und erst ganz vor Kurzem in Aethiopien wieder aufgefunden ist (aus dem Aethiopischen in's Deutsche übersetzt von Dr. Dillmann in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wiss. II. S. 230 fl. und III. S. 1 fl. Göttingen 1850. 51.): und dann das *vierte Buch Esra* (um 94—100 n. Chr. abgefasst). Ueber die letztgenannte Schrift und das B. Henoch, wie auch über mehrere andere Apokryphen vgl. *Gfrörer:* das Jahrhundert des Heils. Bd. I. S. 65 fl. und dessen Prophetae vett. pseudepigr. Stuttg. 1840; und ferner: *Movers* im Freib. Kirchenlex. Bd. I. S. 334 fl. 1847.

f) Die älteste uns erhaltene kabbalistische Schrift, das *Buch Jezirah*, rührt wahrscheinlich aus dem Ende des ersten oder Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts von Rabbi *Akiba* (15—135 n. Chr.) her, übers. von Friedr. von Meyer Leipzig 1830. Die nächstfolgende Schrift und Hauptquelle für unsere Kenntniss der ältesten Kabbalah ist sodann das *Buch Sohar*, begonnen von Akiba's Schüler *Simon Ben Jochai* (um 130) und von dessen Nachfolgern fortgesetzt bis in's siebente Jahrhundert n. Chr. Vgl. *Frank*, die jüdische Kabbalah. Leipzig 1842. *Joel*, die Religionsphilosophie des Sohar. Leipzig 1849. Allem Anscheine nach ist aber, wie gesagt, die Kabbalah selbst schon eines bedeutend älteren Datums, so dass zur allseitigen Kenntniss des Judenthums im Zeitalter der Religionswende ihre Darstellung nicht umgangen werden kann. Vgl. *Molitor*, die Philosophie der Tradition. 3 Bde. Münster 1824—1839. 1. Bd. 2 Ausg. 1852. Näheres hierüber wird unten (§. 24, 1 fl.) mitgetheilt werden.

g) Viele traditionelle Nachrichten über die ältere Zeit endlich enthält der wahrscheinlich schon vom Ende des ersten bis gegen den Anfang des sechsten Jahrhunderts abgefasste *Talmud*, insbesondere die *Mischnah* (geschlossen um 220), die *Gemara* von *Jerusalem* (um 350) und die *Gemara* von *Babylon* (um 590 n. Chr.). Zu vgl. darüber die Werke von Ugolini, Surenhus, Edgard, Eisenmenger u. s. w.

h) Ausserdem sind noch anzuführen die Angaben mehrerer *Klassiker* z. B. *Tacitus* (hist. 5. etc.) und *Plinius* (hist. nat. 5, 15. über die Essäer) u. s. w. und mehrerer *Kirchenväter* z. B. *Justinus* d. M., *Tertullian*, *Epiphanius*, (adv. haer. I. etc.), *Eusebius* (histor. eccl. 2, 5. 18. 4, 22. praep. ev. 8, 11. etc.), *Hieronymus* u. s. w.

3) Von *Hülfsmitteln* erwähnen wir ausser den schon vorhin gelegentlich genannten Schriften über den Talmud u. s w. und den

älteren, zur Kenntniss der Sekten beitragenden Abhandlungen (Triglandii Syntagma de tribus sectis Judaeorum. Delph. 1703.; Basnage, Annales polit. eccl. Tom. I.; Sigonius, de republica Hebraeorum etc.):

Peter Beer, Geschichte, Lehren und Namen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah. Brünn 1823. und:

Georg Benedict Winer, Biblisches Realwörterbuch. 2 Bde. 3. Aufl. Leipzig 1848.

Ueber die *Sadducäer* vgl. Grossmann, de philos. Sadducaeorum. Lips. 1836.

Ueber die *Kabbalah* ist *Knorr's v. Rosenroth* Cabbala denudata (2 Bde. Sulzbach 1677, Frankf. 1683) neben der angeführten Schrift von *Molitor* noch immer das Hauptwerk.

Ueber die *Essener* handeln die Schriften von *Bellermann* (Berlin 1821), *Sauer* (Breslau 1829) und *Dähne* (in der Encyclopädie von Ersch und Gruber unter diesem Art.).

Zur Kritik jüdischer Schriften vgl. *Zunz, Ewald* und *Dukes* u. s. w. Ueber die Geschichte der Israeliten dieser Zeit s. die Werke von *Jost.* (Berl. 1820. 9 Bde.), *Dessauer* (Erl. 1846) u. s. w.

Dritter Abschnitt.

Der pharisäische Lehrbegriff.

§. 17.

Ursprung und äusserer Bestand dieser Sekte.

1) Alle jüdischen Sekten haben das Eigenthümliche, dass sie sich für uralt und gegründet im Mosaismus selbst ausgeben. Man hat ihnen dieses vielfach als leere Anmassung auslegen und im Gegensatze dazu das Entstehen der Sekten so spät, wie nur immer möglich, ansetzen wollen. Bei genauerer Prüfung indessen muss man hierin den Ersteren jedenfalls insofern Recht geben, als die Grundlage des ganzen Judenthums, der geistig-natürliche Boden, worauf es ruhte, in der That das *mosaische Gesetz* war, welches diesseits im *Volke Israel* und jenseits in *Gott* seine beiden Angelpunkte hatte, und darum auch, je nachdem das erste, das zweite oder das dritte Moment als das für die ganze Geistesrichtung vorzugsweise Bestimmende angesehen ward, den Keim aller Sekten in sich enthielt, deren das Judenthum überhaupt fähig war. — Vor Allen aber und gewissermaassen ausschliesslich hatten auf diesen ihren mosaischen Ursprung die *Pharisäer* ein Anrecht. Denn der prinzipielle Mittelpunkt alles ihres Denkens und Bestrebens war nichts Anderes, als eben jenes *mosaische Gesetz* und zwar dieses im weitesten Umfange des Wortes mit Einschluss der beiden andern Begriffe. Als Quelle hierfür galt ihnen die gesammte Schrift und Tradition, als Hülfsmittel zur Erkenntniss des in dieser Quelle Enthaltenen die damalige jüdisch-theologische Gelehrsamkeit, als Hauptaufgabe die mit strengster Genauigkeit befolgte Ausführung dieses Gesetzes im Leben, und darum als alleiniges Ziel aller ihrer Bemühungen die in jeder Rücksicht vollendete *Darstellung des orthodoxen Judenthums*. Die Frage, in wiefern sie hierin theoretisch geirrt und darum den wahren Weg praktisch verfehlt, und ebenso die Frage, ob sie wirklich gethan, was sie vorgaben, ob sie nämlich jenes Prinzip in

seiner Allseitigkeit erfasst oder aber, theils durch äussere, ungünstige und die Leidenschaft herausfordernde Umstände, theils durch innere, der wahren Sittlichkeit entbehrende Motive bestimmt, dasselbe nur einseitig verfolgt haben, kommt hierbei noch nicht in Betracht. Genug, dass ihrem Bewusstsein, ihren thatsächlich bewährten Intentionen und ihren ausdrücklichen Erklärungen nach nichts Anderes, wie jenes Prinzip, das sie im Allgemeinen leitende gewesen ist!

2) Den näheren Grund sodann zum Aufkommen des Pharisäismus bildeten die Reformen, welche *Esra*, der Wiederhersteller des Gesetzes, seit dem siebenten Jahre des Königes Arthachschaschta [1]), (d. i. wohl nicht Xerxes, also 478 v. Chr., wie Josephus und die meisten früheren Ausleger glaubten [2]), sondern wahrscheinlicher Artaxerxes Longimanus, also 458 v. Chr. [3])), und nebst ihm seit dem zwanzigsten Jahre desselben Königes [4]) (d. i. 445 v. Chr.) *Nehemja* vornahm (S. oben §. 13, 2.). Schon zu den Lebzeiten des Letzteren (nach 414, vielleicht um 410 v. Chr.) [5]), als derselbe die Trennung der Juden von fremden Weibern verlangte, trat ein Zwiespalt innerhalb des Judenthums selbst ein, der damals zwar nur eine Verstärkung der Samaritaner veranlasste [6]), übrigens aber schon ein genaues Vorbild des späteren Zwiespaltes zwischen Pharisäern und Sadducäern lieferte. Konnte diese Aehnlichkeit den Pharisäern ein gewisses Recht geben, in späterer Zeit die Sadducäer mit den Samaritanern oder Kuthäern, wie sie sie nannten, ganz auf eine Linie zu stellen: so ist dabei doch nicht zu übersehen, dass zwischen der samaritanischen und der sadducäischen Denkweise an sich der tiefste Unterschied obwaltete und jene Gleichstellung beider also ein Werk pharisäischen Partheieifers war, wodurch in der hergebrachten Beurtheilung mehr noch der erstern als der zweiten schneidendes Unrecht geschehen ist. Hierüber in der Folge ein Mehreres. — Damit jedoch, dass im Judenthum bereits gegen das Ende des persischen Reiches (332) alle Elemente zur Bildung des Pharisäismus vorhanden waren, fehlte noch viel, um diesen auch schon als eine *Parthei* des Judenthums erscheinen zu lassen. Das konnte erst dadurch näher angebahnt werden, dass sich von jetzt an griechische Bildungselemente überall im Volke verbreiteten und zugleich eine engere Verbindung mit

1) Esra 7, 1. cf. 10. III. Esra 8, 7. 2) Joseph. Ant. 11, 5, 6. vgl. *Scholz* Einl. I. S. 201 ff. 3) Vgl. *Welte* in Herbst krit. hist. Einl. ins A. T. II. S. 238 ff. *Winer* R.-W.-B. u. d. A. 4) Neh. 2, 1. 5) Nehem. 12, 22. ib. 13, 4—7. vgl. *Prideaux* das Alte und Neue Testament. Dresd. 1721. I. S. 520 ff. 6) Neh. 13, 25—31. cf. Jos. Ant. 11, 8, 2.

den fremden Machthabern bedeutende Vortheile darbot: Umstände, die alsbald das Entstehen einer entgegengesetzten Parthei im Judenthum zur Folge haben mussten. Denn gewiss konnten Pharisäismus und Sadducäismus nur *zugleich* in Aufnahme kommen. Als der Zeitpunkt aber, in welchem dieses geschah, bietet sich uns das Jahrhundert der *ptolemäischen Herrschaft* über Palästina (323—221) um so natürlicher dar, als die Ptolemäer, wie wir gesehen, durch eine kluge Politik alle Mittel aufboten, um sich die Liebe ihrer neuen Unterthanen zu erwerben und wenigstens eine grosse Anzahl derselben aufs engste an sich zu fesseln. Damit stimmt nun auch, was die spätere jüdische Tradition über das erste Entstehen des Pharisäismus und Sadducäismus berichtet. Ihr zufolge nämlich war nach Schimeon (Simon) dem Gerechten, der gemäss den Zeitangaben bei Josephus von 300 bis 292 v. Chr. Hoherpriester war und auf den nach demselben Gewährsmanne die Hohenpriester Eleazar (291—277) und Manasse (276—250) folgten [1]), Vorsitzer im Synhedrium *Antigonus von Socho* (291—260) [2]). An diesen Namen knüpft die jüdische Tradition das Entstehen jener beiden Partheien in verschiedener Weise. Nach einer Angabe nämlich brach schon unter ihm, nach einer anderen erst in der nächst folgenden Generation der Streit aus. Nach jener soll Antigonus der Erste gewesen sein, der gelehrt habe, dass der «Geder» d. h. der von den späteren Lehrern Israels aus der Tradition eingeführte «Zaun des Gesetzes,» ein Theil des göttlichen Gesetzes selbst und daher gleich diesem im Gewissen bindend sei. Dagegen hätten seine Widersacher (und unter ihnen wohl auch die mit den ägyptischen Königen nah befreundeten Hohenpriester selbst) ihre Nichtbeachtung des Gesetzes damit zu rechtfertigen gesucht, dass sie denselben für einen blos menschlichen Zusatz erklärten und allein das geschriebene Gesetz als göttlich anerkannt hätten, zugleich behauptend, gerecht sei nur der, welcher weder zu viel noch zu wenig thue. Dies sei dann der Anlass der Partheinamen geworden, indem die Einen durch den Zaun des Gesetzes von allem Fremden, Heidnischen und Verunreinigenden abgesondert und desshalb פְּרוּשִׁים (oder mundartlich verändert פְּרִיסִים [3]), woher zunächst das griechische Φαρισαῖοι) = ἀφωρισμένοι, Geson-

1) Jos. Ant. 12, 2, 5. ib. 4, 1. 2) אִישׁ שׂוֹכוֹ, gebildet wie Ἰσκαριώθ, אִישׁ קְרִיּוֹת, ein Mann von Socho, einem Städtchen in Südpalästina. Jos. 15, 35. cf. 48. cf. J. H. Ottho Hist. doctorum misnic. Amstel s. a. (1660?) 3) Vgl. Ew. Hebr. Gramm. §. 149, e. §. 31, e.

derte, Getrennte, d. h. Fromme, die Andern aber צְדוּקִים, Σαδδουκαῖοι = צַדִּיקִים d. h. Gerechte genannt worden wären [1]). Nach der anderen Angabe dagegen sollen die Sadducäer ihren (sprachlich allerdings nicht ganz richtig gebildeten) Namen von Sadok (צָדוֹק), einem Schüler des Antigonus von Socho, erhalten haben. Sadok nämlich und Baithos hätten den Satz ihres Lehrers, dass die Tugend ohne Rücksicht auf Belohnung geübt werden müsse, so umgedeutet, dass sie daraus die Leugnung des einstigen Vergeltungszustandes und somit des jenseitigen Lebens überhaupt gefolgert hätten [2]). Welche dieser beiden Angaben nun auch den Vorzug verdiene, die eine wie die andere für rein mythisch oder absolut unglaublich zu halten, ist jedenfalls grundlos. Denn für ihre Glaubwürdigkeit sprechen sowohl die Zeitumstände im Allgemeinen, worin es lag, dass die griechische Denk- und Lebensweise schon damals auf die Juden einzuwirken begann und hiergegen das streng-nationale Religionsbewusstsein der Uebrigen sich sträubte, als auch die in jenen Erzählungen angedeutete, höchst charakteristische Bezeichnung der beiderseitigen Grundlehren und solche ganz unmythische Einzelnheiten, wie die Hinzufügung des Baithos u. s. w. Wenn man dagegen einwendet, dass Josephus erst etwa hundert Jahre später, zur Zeit des maccabäischen Fürsten und Hohenpriesters Jonathan (159—144) Pharisäer und Sadducäer erwähnt [3]): so ist zu beachten, dass er von ihnen nicht als von eben erst entstandenen, sondern als bereits mächtig und politisch bedeutend gewordenen Partheien spricht. Schon lange vorher, zur Zeit der Seleuciden und besonders unter Antiochus Epiphanes (175—164), jedoch wohl nicht durch sie erst hervorgerufen, gab es unter den Juden eine zahlreiche und mächtige Parthei von Griechisch-Gesinnten, wie die Bücher der Maccabäer beweisen [4]). Dies ist offenbar im Wesentlichen dieselbe Parthei, die später, wenn auch in minder offen erklärtem Abfalle vom Judenthum, unter dem Namen der sadducäischen Parthei ihr Haupt wieder erhob. Folgerecht hieraus zurückgeschlossen aber ergibt sich, dass der maccabäische Aufstand nichts Anderes war, als der erste Sieg

1) Mischn. Jadaim 4, 6. Nidda 4, 2. Epiphan. haer. 1, 14. 16, 1. Suid. s. h. v. cf. Luc. 18, 11. Jos. Ant. 13, 10, 6. 2) Pirke Aboth 1, 3. Der Ausspruch des Antigonus lautete: Ne sitis tanquam servi, qui ministrant hero ea conditione, ut accipiant mercedem; sed estote tanquam servi, qui ministrant hero non ea conditione, ut accipiant mercedem, sitque timor coelorum dei in vobis. 3) Jos. Ant. 13, 5, 9. 4) 1 Macc. 1, 11—15. 2, 43—49. 2 Macc. 4, 9—12. etc.

der pharisäischen Parthei und demgemäss ihr Entstehen in eben die Zeit gesetzt werden muss, welche die jüdische Tradition dafür angibt.

3) Die alsbald auf diesen Zeitpunkt folgenden Kämpfe zwischen beiden Partheien haben nicht nur für die religionsgeschichtliche Entwickelung des Judenthums die grösste Wichtigkeit erlangt, sondern auch eine allgemeinere Bedeutung dadurch erhalten, dass sich in ihnen zuerst die Prinzipien von *Kirche* und *Staat*, welche bis dahin noch immer, und zwar sowohl im Judenthum als im Heidenthum, wenngleich auf umgekehrte Weise, theoretisch und praktisch auf's engste verbunden gewesen waren, mit voller Entschiedenheit von einander absonderten und einander schroff entgegentraten. Vergleichen wir diesen Kampf im Judenthum mit dem spätern im Christenthum, so stellt sich freilich noch der Unterschied heraus, dass dort die Kirche, wenn man so deren Vorbild nennen darf, stets das unmittelbar Volksthümliche und der Staat, wenigstens die meiste Zeit hindurch, das Ausländische gewesen ist, hier dagegen zwar nicht, wie man wohl behauptet hat, das Umgekehrte der Fall war, doch aber der Staat mehr das Besondere, die Kirche mehr das Allgemeine zu vertreten hatte. Allein genauer betrachtet waren die Interessen, deren Wahrung sich der Staat angelegen sein liess, ebenso gut allgemein-menschlicher Natur, wie die Interessen, deren sich die Kirche annahm. Nur waren jene, da sie mehr das Unmittelbare und Natürliche betrafen, vorzugsweise an das einzelne Volk gebunden und konnten so allerdings wohl als besondere Interessen erscheinen; dagegen trug die Kirche im Christenthum von Anfang an das Bewusstsein in sich, nicht auf Geburt und Nationalität, sondern lediglich auf freithätiger Verkündigung und Annahme des Evangeliums beruhe das Heil, welches sie der Menschheit bringe und darum sei auch die Religion, um deren Wahrung es ihr zu thun sei, als Sache des Herzens und Gemüthes (d. h. der Seele) der Menschheit, keineswegs blos nationaler, sondern vielmehr im vollesten Sinn allgemein-menschlicher Bedeutung. Dieses Bewusstsein nun fehlte allerdings noch im Judenthum. Aber nichts desto weniger waren die Interessen, um die es sich in ihm bei dem Kampfe des Pharisäismus und Sadducäismus bereits thatsächlich, wenn auch unbewusst, handelte, nichts Geringeres, als das *Seelisch*-Allgemeine und das *Natürlich*-Allgemeine, ganz so wie im Kampfe von Kirche und Staat während der christlichen Zeit. Um diesen Kampf, wo immer er ausbricht, richtig zu verstehen, darf

man nicht übersehen, dass es ausser Kirche und Staat noch ein Drittes, nämlich jenes *Geistig*-Allgemeine gibt, welches ebenso sehr Saame als Erzeugniss der Wissenschaft, Kunst und Bildung überhaupt ist, und welches zwar mit jenen beiden in nächster Beziehung steht, doch von keinem derselben ganz in Anspruch genommen werden kann, desshalb, weil es, so gut wie sie, aus einem eigenthümlichen Lebensprinzipe hervorwächst und nur gedeiht, wenn es diesem gemäss sich frei entfalten kann. Daher bewährt sich denn auch hier, dass aller guten Dinge *drei* sind; wogegen, wenn blos *zwei* von ihnen genommen werden, ein *Dualismus* entsteht, der mit Nothwendigkeit zu einem Kampfe führt und dabei noch in der Regel von der eigenthümlichen Erscheinung begleitet ist, dass das grundbestimmende Einzelne auf beiden Seiten verabsolutirt, das Gegentheil aber für so gut wie nichts geachtet wird. Hiermit aber schwindet das wahrhaft Menschliche (Humane) beiden Partheien sofort aus den Augen, und kann erst wieder hergestellt werden, wenn jede Parthei sich auf das ihr zukommende Maass beschränkt und eben darum auch dem Dritten gestattet, auf gehörige Weise in's Mittel zu treten. Hat demnach ein jedes der genannten drei Elemente sein natürliches Recht in der menschlichen Gesellschaft, so kann auch nur beschränkter Partheieifer im Kampfe von je zwei derselben sich zu der Behauptung hinreissen lassen, dass auf seiner Seite blos Licht, auf der andern blos Finsterniss sei. Diess muss festgehalten werden, um die innere Natur des Zwistes zu würdigen, der zwischen dem Pharisäismus und Sadducäismus bestand. — Hieraus erklärt sich zugleich, wie derselbe, an und für sich ein Kampf des kirchlichen und staatlichen Prinzipes, nicht minder auch als Kampf der alten hebräischen und der neuen griechischen Bildung, sowie als Kampf der theokratisch-republicanischen und der monarchisch-aristokratischen Bestrebungen unter den Juden auftreten musste. Für eine solche Vereinigung scheinbar ganz verschiedenartiger Interessen gibt ebenfalls z. B. der Kampf der Welfen und Hohenstaufen im Mittelalter viele höchst treffende Parallelen.

4) Was Josephus von den *Pharisäern* der vorchristlichen Zeit berichtet, lässt sich etwa auf folgende Punkte zurückführen. Sie hatten sich durch den Schein der Frömmigkeit und gründlicher Gesetzeskunde allgemeines Ansehen zu erwerben gewusst. Daher stand auf ihrer Seite die Masse des niederen Volkes und auch die Mehrzahl der Frauen [1]). Auf ihr angestammtes (göttliches) Recht

1) Jos. Ant. 13, 10, 5 sq. 13, 15, 5. 17, 2, 4. 18, 1, 3. Bell. Jud. 1, 5, 2.

sich stützend, traten sie kühn und unbeugsam, ja mit Trotz und Verachtung jeder äusseren Macht, und zwar nicht blos der Staatsgewalt, sondern selbst auch den Priestern entgegen, wenn diese an jene sich anlehnen wollten [1]. In der maccabäischen Zeit unterstützten sie anfangs die Maccabäer, als diese sich gegen die seleucidische Fremdherrschaft auflehnten. Kaum aber waren die Maccabäer zur höchsten Gewalt gelangt, so wurden auch sofort die Pharisäer ihre Gegner (150—79), und als damit der jüdische Staat neuerdings den Fremden überantwortet ward (79—40), standen die Pharisäer auf Seiten der antirömischen Parthei. Die Folge war der völlige Untergang des maccabäischen Fürstenthums und die Uebertragung der Herrschaft an Herodes. Als dieser hierauf im Namen des Kaisers vom jüdischen Volke den Eid der Treue verlangte, verweigerten mehr als sechstausend Pharisäer diesen Eid, und nur Ströme von Blut nebst fortdauernden Gewaltmaassregeln vermochte ihren Widerstand vor der Hand zu brechen [2]. — Von jetzt an gesellt sich zur Schilderung des Josephus die des neuen Testamentes und auch hiernach bilden die Pharisäer eine zahlreiche und mächtige Parthei, welche, sich anschliessend an die mosaisch-jüdische Theokratie, gegenüber dem Volke sich durchaus demagogisch benimmt, gegenüber der herrschenden Staatsmacht aber Grundsätze der Auflehnung predigt. In Jerusalem nämlich und allen kleineren Ortschaften Judäas und Galiläas sind sie verbreitet [3]; zu ihnen gehört bei weitem die Mehrzahl der Schriftgelehrten, wesshalb γραμματεῖς und Φαρισαῖοι völlig gleichbedeutende Namen sind [4]; der hohe Rath, die Priester, alle Männer, welche auf die öffentlichen Angelegenheiten in religiöser Beziehung irgendwie Einfluss haben, kurz also die Herrschenden unter den Juden, von Johannes οἱ Ἰουδαῖοι genannt, sind pharisäisch [5]. Alle Uebrigen aber haben Furcht vor ihnen [6], und das Volk ist überall auf ihrer Seite [7]. Haben sie zwar der Römerherrschaft sich nicht mehr zu erwehren gewusst, so tragen sie doch dieselbe nur mit sichtlichem Widerwillen. Für diese ihre Politik muss die Religion den Vorwand hergeben. Mit solchen Gründen bestreiten sie selbst jetzt noch das Recht des Kaisers, Steuern vom jüdischen Volke zu erheben [8]; ein Zöllner ist in ihren Augen kurzweg ein Sünder, mit

1) Jos. ibid. 2) Jos. Ant. 17, 2, 4. 3) Luc. 11, 43. 4) Mt. 5, 20 etc. 5) Joh. 1, 19. 2, 18 etc. 6) Joh. 3, 2. 1, 22. 13, 4 etc. 7) Mt. 27, 20 sq. etc. 8) Mt. 22, 17. par.

dem zu verkehren unerlaubt ist [1]; jeder heidnische Vorgesetzte ist unrein, weil er ein Heide ist, und darum wollen sie vor dem Pascha sogar nicht einmal zu Pilatus in's Prätorium gehen [2]. Zelotische Anhänger von ihnen hatten sich schon zu dem Aufrührer Judas dem Galiläer oder Gauloniten [3], so auch wohl später zu Theudas gehalten [4], wenngleich Josephus diese Eiferer für eine von den Pharisäern verschiedene Parthei auszugeben für gut hält. Selbst die Freigebung des Aufrührers und Mörders Barrabas, welche sie beim Tode Christi ohne Scheu von Pilatus verlangen [5], scheint nicht blos durch ihren Hass gegen Christus, sondern auch durch ihre Partheinahme für Barrabas veranlasst zu sein. Denn der Talmud und Josephus berichten, dass es sowohl damals als besonders später viele solcher interfectores, λῃσταὶ oder sicarii gab, welche sich es zu ihrer Aufgabe gemacht hatten, den Römern Nachstellungen zu bereiten und Aufruhr gegen sie zu erregen. Gerade der Umstand, dass das Synhedrium aus politischer Zuneigung diese Art von Verbrechern mit der grössten Schonung behandelte, war der Anlass gewesen, dass ihm im vierzigsten Jahr vor der Zerstörung (30 n. Chr.) das Recht über Leben und Tod von den Römern genommen ward [6]. Eben dieses Jahr aber oder eines der nächsten war es, in welches der Tod Jesu fiel. Ist dies nun die Milde im Gericht, welche Josephus ihnen im Unterschied von den Sadducäern nachrühmt, so sehen wir sie dagegen mit strengstem Gesetzeseifer auf die Entrichtung der Tempelsteuer [7], des Zehnten [8], und angelobter Opfer [9] dringen. Zugleich wissen sie, wie auch das neue Testament bemerklich macht, das Volk durch reiche Almosen und den Schein rigoroser Frömmigkeit auf's engste an sich zu fesseln [10]. Wohin diese ihre Politik, welche durch die künstlich angebrachte Hülle der Religion deutlich genug die grösste Gottlosigkeit hindurchschauen liess, weil sie den offenbarsten Fügungen der göttlichen Vorsehung mit absichtlicher Blindheit widerstrebte, zuletzt mit unausbleiblicher Nothwendigkeit führen musste, war für jeden Unbefangenen leicht zu sehen. Desshalb bekämpfte Christus nicht nur überall diese ihre Gesinnung mit grösster Ent-

1) Mt. 9, 11. 2) Joh. 18, 28. cf. 19, 38. 3) Apg. 5, 37. cf. Jos. Ant. 18, 1, 1 fl. 20, 5, 3. Bell. Jud. 2, 9, 1. 4) Apg. 5, 36. wohl nicht derselbe mit dem Jos. Ant. 20, 5, 1. Erwähnten. 5) Marc. 15, 7. parall. 6) Babyl. Sanhedr. f. 24, 2. und Babyl. Aboda Sara f. 8, 2. vgl. Winer R. W. B. II. 553. Ferner: Jos. Ant. 20, 8, 10. Bell. Jud. 2, 13, 2 sq. 7, 10, 1. cf. Apg. 21, 38. 7) Mt. 17, 24 sq. 8) Mt. 23, 23. 9) Mr. 7, 11. parell. 10) Mt. 6, 1 fl.

schiedenheit, sondern sagte auch, ihre Unverbesserlichkeit erkennend, aufs bestimmteste den gewaltsamen Untergang Jerusalems durch die Heere Roms um vierzig Jahre voraus [1]). In der That war es vor Allem der immer mehr sich steigernde pharisäisch-religiöse Fanatismus, der den letzten Aufstand gegen die Römer hervorrief und den politischen Untergang des Judenthums unvermeidlich machte [2]).

5) Das Gegentheil von Allem diesem finden wir bei den *Sadducäern.* Meist selbst aus Reichen und Vornehmen bestehend oder doch bei diesen wohl angesehen, dagegen beim Volke nicht beliebt, sowohl weil ihre Ansicht der herrschenden durchaus entgegengesetzt war, als weil sie dieselbe oft mit Härte gegen das Volk selbst geltend machten [3]), suchten und erwarben sie schon zur Zeit der Maccabäer und nicht minder zur Zeit der Herodier die Gunst der Fürsten, und wussten sich dadurch bald genug an deren Hofe eine vielfach bevorzugte Stellung zu verschaffen. Desshalb ist wohl auch bei den Herodianern des neuen Testamentes [4]) vorzugsweise an Sadducäer zu denken; nur muss dabei nicht übersehen werden, dass mit derselben politischen Ansicht, der Anhänglichkeit an Herodes und die Römerherrschaft, ausser der sadducäischen auch noch andere theologische und philosophische Theorien, z. B. die essenische, sich verbinden konnten und, wie wir später sehen werden, in einzelnen Fällen wirklich verbanden. Durch den Einfluss dieser politischen Machthaber und des Geldes geschah es auch, dass die Sadducäer mitunter selbst zur hohenpriesterlichen Würde und zur Theilnahme am Synhedrium gelangen konnten [5]). Doch wurden sie meist durch die Pharisäer, welche sie an Zahl weit übertrafen, von aller öffentlichen Wirksamkeit zurückgedrängt, und in der Regel suchten sie auch eine solche nicht einmal [6]). Dennoch konnten sie sich so lange immer noch im Judenthum behaupten, als dessen politischer Bestand, wenn schon unter fremder Oberhoheit, sich erhielt. Dann aber, oder vielmehr schon kurz vor dessen Untergang wurden sie, nicht mehr geschützt durch auswärtige Macht, förmlich vom Judenthum ausgeschlossen und das Gesetz erlassen, dass ihre Töchter, wenn sie den Grundsätzen ihrer Väter huldigten, fortan den Töchtern der Kuthäer (Samari-

1) Mt. 23, 37 ff. cf. ib. 24. 1 ff. Luc. 19, 41 ff. 2) Salvador, Römerherrschaft in Paläst. I. S. 7 u. s. w. 3) Jos. Ant. 13, 10, 6. 4) Mt. 22, 16. Mr. 3, 6. 12, 13. cf. Orig. Op. III. p. 805. 5) Jos. Ant. 20, 8, 8. ib. 9. 1. cf. 18, 1, 4. Apg. 23, 6. 6) Jos. Ant. 18, 1, 4.

taner) gleich stehen sollten [1]. Seitdem galten sie bei den Juden allgemein als «Minim» oder Ketzer [2]. Und so endete denn der Kampf zwischen den beiden Partheien zugleich mit dem staatlichen Untergange des Pharisäismus und dem kirchlichen des Sadducäismus. Doch lebten beide später unter anderen Formen und Namen wieder auf: an die Stelle der Pharisäer traten die Talmudisten und an die der Sadducäer die mannichfachen Vorläufer der heutzutage sogenannten Neujuden, wenngleich letztere wohl erst in unserer Zeit, wo das Judenthum seiner Emancipation entgegengeht, wieder eine Parthei darin zu bilden angefangen haben.

§. 18.

Die Glaubenslehre der Pharisäer.

1) Indem wir uns nun anschicken, den Lehrbegriff der Pharisäer selber darzustellen, müssen wir zuvor bemerken, dass wir denselben in drei Theile zerlegen, nämlich 1) die Glaubenslehre, 2) die Sittenlehre und 3) die Darstellung der Gesinnung und des Lebens der Pharisäer an sich. Zwar könnte scheinen, als ob das Letzte nicht eigentlich in eine Darstellung des pharisäischen Lehrbegriffes gehöre. Allein theils zeigt sich darin die subjective Auffassung des objectiven Lehrbegriffes, die beide so wenig getrennt werden können, dass sie erst zusammen den wirklichen Lehrbegriff ausmachen; theils findet sich bei den Pharisäern die sonst nicht so leicht vorkommende Erscheinung, dass bei ihnen Lehre und That vielfach in Widerspruch standen. Darum sagte auch Christus: «Auf dem Stuhle Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles, was sie euch *sagen*, das zu beachten (τηρεῖν) sei, das beachtet und thut. Aber nach ihren *Werken* thut nicht; denn sie sagen es und thun es selbst nicht [3]. — Uebrigens liegt es im Wesen des Pharisäismus als vorherrschender Gesetzlichkeit, dass in ihm die Sittenlehre das bei Weitem Bedeutendste und von ihm selbst am meisten Ausgeführte ist, seine Glaubenslehre oder Dogmatik dagegen zwar durchweg die Grundlage seiner Sittenlehre oder Ethik bildet, aber doch rücksichtlich dessen, was in ihr allgemein verbindlich ist, als höchst arm und mangelhaft bezeichnet werden muss. Die Gründe hiervon liegen einmal in der zwar supranaturalen, jedoch dabei vorzugsweise praktischen Richtung, welche für den israelitischen

1) Mischna Nidda 4, 2. 2) Lib. Cosri ed. Buxtorf p. 240 sq. Otthonis lex rabbin. p. 270. 3) Matth. 23, 2 sqq.

Volkscharakter überhaupt bezeichnend ist und darum nicht minder auch eine Eigenthümlichkeit sowohl der althebräischen Weisheit als der späteren jüdischen Theologie ausmacht. Eine Ausnahme hiervon bildeten nur diejenigen Theologen, welche einer anderen, als der pharisäischen oder talmudischen Richtung zugethan waren, insbesondere die Kabbalisten; doch überschritten sie in ihren Lehrbestimmungen auch die Gränzen der allgemein anerkannten jüdischen Dogmatik. Sodann war den Juden ein Hauptgebiet aller theoretischen Forschungen, ohne welches auch die übrigen nicht allseitig angebaut werden können, die Naturlehre, wegen der Gefahr des Heidenthums, der Astrologie, des Schicksalsglaubens, des Materialismus und Pantheismus u. s. w. zwar nicht geradezu verboten, aber doch nur mit höchster Vorsicht zu betreten gestattet. Freilich ist Alles das, was wir früher als die Diesseitigkeit des Judenthums bezeichnet haben und wozu vor Allem der Begriff des Volkes Gottes selbst und dann auch viele Theile des Gesetzes, z. B. die Lehre von den Opfern, von den Reinigungen u. s. w. gehören, von einer Seite auch dem Naturgebiete angehörig; und in der That ist Alles dieses von der jüdischen Theologie sehr ausführlich behandelt worden, so dass sie darin sogar auch die christliche Theologie als solche weit genug übertroffen hat. Allein es ist wohl zu beachten, dass es neben jener nicht, wie neben dieser, auch noch eine ganze Reihe anderer Wissenschaften gab. Vielmehr war die einzige Wissenschaft der Juden die Theologie, und wenn nun in dieser Betreffs der Naturwissenschaft hauptsächlich nur das Genannte behandelt wurde, so sieht man, welche Einseitigkeit hieraus für die Auffassung der Natur hervorgehen musste. Dazu kam, dass sich dem Juden überall das Supranaturale, die Geisterwelt, unmittelbar in das Naturleben mischte und dann auch vielfach störend darin eingriff. Nun ist ein so gewaltiges und dabei im Einzelnen so unbekanntes Reich, wie die Geisterwelt, für die Mehrzahl der Menschen aus leicht begreiflichen Gründen etwas höchst Anziehendes. Denn sie entspricht zugleich dem Drange nach dem Verborgenen, ergreift das sittliche Gefühl aufs tiefste und lässt der Phantasie den freiesten Spielraum. Dagegen scheint die Natur von vorn herein bekannt, verlangt jedoch zu ihrer wirklichen Erfassung nicht nur eine hohe formelle Bildung des Geistes, sondern auch eine entschiedene Demuth, Bescheidenheit und Selbstbeherrschung. Um so erklärlicher ist es, dass im Judenthum die Geisterwelt ein vorzüglicher Gegenstand der Nachfrage, aber auch,

wie insbesondere das Buch Henoch zeigt, der Dichtung geworden ist. Dies ging so weit, dass dagegen jede andere empirische wie speculative Forschung bedeutend in den Hintergrund getreten ist. Dies aber musste um so mehr der Fall sein, als auch der jüdische Gottesbegriff als nicht-trinitarischer Monotheismus durchweg überschwänglich, abstrakt und relativ unlebendig war, darum sich als arm zeigte und so dem Denken nur wenig zu thun übrig liess. Endlich ist noch in Anschlag zu bringen, dass die absolute Objectivität des pharisäischen Judenthums diejenige Subjectivität, welche sich namentlich in der formellen, logischen und dialektischen Bildung des Geistes ausspricht, gar nicht aufkommen liess, letztere vielmehr ganz vernachlässigte, und darum eine an ihre Stelle tretende Subjectivität ganz anderer Art begünstigte. Es war dies das Wohlgefallen an regelloser und oft höchst willkürlich verfahrender Analogiensucht, an unbegründeten Behauptungen und Einfällen, an äusserlicher Consequenzmacherei u. dgl. Hauptsächlich aus diesem Grunde war im Judenthum an eine systematisch durchgeführte Dogmatik nicht entfernt zu denken. Alles beschränkte sich vielmehr auf eine eigenthümlich kritische und exegetische Behandlung der Schrift und die Mittheilung der Tradition, wobei die dogmatischen Lehren immer nur gelegentlich erwähnt wurden. Nichts desto weniger hat es die jüdische Dogmatik dem Grunde, woraus sie hervorgewachsen ist und der kein anderer war, als die durch Moses und die Propheten gegebene göttliche Offenbarung selbst, zu verdanken, dass sie ein in allen ihren Haupttheilen organisch zusammenhängendes, höchst bedeutungsvolles und bis in die tiefsten Geheimnisse des Lebens hinabreichendes Ganzes war. Aber auch das kann man ihr nicht zum Vorwurfe machen, dass sie bei dem ihr Gegebenen müssig stehen geblieben sei. Vielmehr hat sie nach dem Abschlusse der Schrift bis auf Christi Zeiten hinab und weiter durch eigene Forschungen allerdings einen sehr bedeutenden *Fortschritt* in der religiösen Wahrheit gemacht. Dies wird jede genauere Betrachtung des quellenmässig Vorliegenden unzweifelhaft darthun.

2) Als *Quelle* aller höheren Wahrheitserkenntniss hatte, wie wir früher gesehen, das Heidenthum den *Sinn* angesehen; im Judenthum aber — und wir meinen hier zunächst das orthodoxe Judenthum oder den Pharisäismus — galt dafür ausschliesslich die durch den Geist mitgetheilte und im Geiste empfangene göttliche *Offenbarung*, wie dieselbe theils niedergelegt war im Buchstaben der *Schrift*, theils aber lebendig fortgepflanzt wurde in der münd-

lichen *Ueberlieferung*. Diese beiden Begriffe scheinen nun zwar jeden Fortschritt grundsätzlich auszuschliessen. Betrachtet man sie jedoch näher, so ist dieses nicht der Fall. Damit man sie nämlich im Sinne des orthodoxen Judenthums verstehe, darf man sie weder zu weit, noch zu enge, und weder als identisch, noch auch in zu schroffem Gegensatze gegen einander auffassen. — Was zunächst die *Schrift* betrifft, so würde man sehr irren, wenn man unseren Begriff derselben ohne Weiteres dem jüdischen unterlegen wollte. Hatten doch die Juden anfänglich kaum einen gemeinschaftlichen Namen dafür, indem die Worte, welche *Schrift* bedeuten (כְּתָב, כְּתָבָא, d. h. γραφή[1]) und מִקְרָא, d. h. legenda), als Name für sämmtliche im Kanon enthaltenen heiligen Bücher wohl nur erst später gebraucht wurden. Vielmehr war das Gewöhnliche die Trennung in *Gesetz* (תּוֹרָה, ὁ νόμος), *Propheten* (נְבִיאִים, οἱ προφῆται) und *Schriften* (כְּתוּבִים, τὰ ἄλλα βίβλια, namentlich οἱ ψαλμοί)[2]), oder kürzer wenigstens der Plural *Schriften*, *Bücher* (כְּתָבִים oder סְפָרִים, αἱ γραφαὶ und später τὰ βιβλιὰ)[3]). Schon diese Unterscheidung deutet darauf hin, dass die einzelnen Theile der Schrift bei den Juden in sehr verschiedenem Werthe standen. Dies wird dann auch durch den Talmud und die ganze spätere Literatur der Juden bestätigt. Hier wird z. B. gesagt: Es sei ein viel grösseres Maass der Inspiration in der Thorah als in den Nebiim, und wiederum in den Nebiim als in den Chetubim; denn in der ersteren erstrecke sich dieselbe nicht blos auf den Inhalt, sondern auch auf die Form (Worte, Buchstaben u. s. w.), in allen übrigen Büchern sei dagegen nur der Inhalt für göttlich zu halten. Bei Moses heisse es immer זֶה «*das*» spricht der Herr; bei den Nebiim aber nur כֹּה «*so*» spricht der Herr; im Gesetze und den Propheten sei die Eingebung durch «Offenbarung», in den Hagiographen dagegen nur durch den «heiligen Geist» bewirkt u. dgl.[4]). Ja aus einer talmudischen Erklärung der Worte[5]): «Und ich will dir geben die *steinernen Tafeln* und das *Gesetz* und das *Gebot*, welche ich *geschrieben* habe, damit du sie *lehrest*» — kann sogar wohl gefolgert werden, dass auch das talmudisch-gesetzliche Judenthum und in

1) 2 Pet. 1, 20. cf. νόμος Joh. 12, 34. 2) Sirach. Prol. Luc. 24, 44. Apg. 28, 23. 3) Mt. 22, 29. Apg. 18, 24. Röm. 1, 2 etc. 4) Vgl. *Scholz*, Einl. I. §. 101. 5) Exod. 24, 12.

der früheren Zeit also auch die Pharisäer ebenso wie die Samaritaner' Sadducäer u. s. w. eigentlich nur die *Thorah* als *Schrift* im engsten Sinn des Wortes, dagegen Propheten und Hagiographen gewissermaassen nur als Theile der *Tradition* betrachtet haben. «Es bedeuten nämlich, wird uns dort gesagt [1]), in obiger Stelle die «Tafeln» die zehn Gebote; das «Gesetz» (Thorah) ist die heilige Schrift (Mikra) und das «Gebot» (Mizra) die Tradition (Mischnah, das zweite Gesetz, griech. δευτέρωσις, ein Name, womit früher die Gesammtheit der nicht in der Schrift enthaltenen Ueberlieferungen, παραδόσεις, der Pharisäer [2]) und später in gleichem Sinne der erste Theil des Talmud genannt wurde); die Worte ferner «welche ich geschrieben habe» bedeuten die Propheten und Hagiographen (die hier also erst nach der Mischnah genannt werden, also nach der Ansicht der jüdischen Gesetzeslehrer wohl den Anfang darin machten, und darum auch bei Verwerfung der pharisäischen Tradition folgerecht mit verworfen werden mussten); die Worte endlich «damit du sie lehrest» gehen auf die Gemara (den letzten Theil des Talmud). Daher lehrt, heisst es weiter, jene Stelle, dass Alles dieses dem Moses vom Sinai «überliefert» (offenbart) worden ist.» Aus dieser auch die zehn Gebote als Ueberlieferung und dagegen auch den Talmud als unmittelbare Offenbarung fassenden Ansicht erkennen wir zugleich, wie nach der Vorstellung der Talmudisten allmählich die ganze Tradition in Schrift übergegangen oder überzugehen bestrebt gewesen ist. — Ganz ähnlich aber, wie nach Obigem der Begriff Schrift, hat auch der Begriff Ueberlieferung selbst noch in der späteren Zeit keinen gemeinsamen Namen. Vielmehr unterscheidet sie sich nach ihrem Gegenstande und dem Maasse ihrer Verbindlichkeit in verschiedene Unterarten, die sich nicht ohne Weiteres in einen einzigen Begriff zusammenfassen lassen. Die höchste und ursprünglich vielleicht (?) allgemeinste dieser Arten heisst *Kabbalah*, das (von Gott und den Vätern) *Empfangene* (קַבָּלָה von קִבֵּל accipere, griech. παράδοσις) später nur als Bezeichnung der geheimen oder mystischen und als solche keineswegs für Alle verbindlichen Tradition gebraucht [3]). Den Gegensatz dazu bildet theils die *Masorah* (מָסוֹרָה), die mündliche Tradition, jedoch mit besonderem Bezuge auf das Formelle der Schrift, die Weise, sie

1) Berachoth f. 5. c. 1. vgl. auch *Molitor* Bd. I. §. 18. Jos. Ant. 13, 10, 6. 2) Epiphan. haer. 15. 3) Jos. Gorionid. 4, 6.

zu schreiben, zu lesen u. s. w., theils der *Talmud* (תַּלְמוּד von לָמַד lehren), die mündliche Lehre mehr ihrem substantiellen Inhalte nach, mit dem Nebenbezug, dass damit die von den anerkannten Lehrern in Israel öffentlich vorgetragene und im Allgemeinen für Alle verbindliche Traditionslehre gemeint ist. Unterarten hiervon sind a) die *Haggadoth* (הַגָּדוֹת von נָגַד erzählen, vortragen) im Ganzen die (dogmatisch-) theoretischen Traditionslehren, und b) die *Halachoth* (הֲלָכוֹת von הָלַךְ wandeln), die traditionellen Vorschriften für den Lebenswandel, also die (gesetzlich-) praktischen Ueberlieferungslehren. Als streng für Alle verbindend (kanonisch) galten, ausser den früher erwähnten drei Grunddogmen des Judenthums von Gott, dem Volke Gottes und dem Gesetz überhaupt, nur diese Halachoth, und offenbar waren auch nur sie es eigentlich, was im neuen Testament und bei Josephus mit dem Ausdrucke: Ueberlieferungen, παραδόσεις bezeichnet werden sollte. Ausserdem heisst, wie schon erwähnt, die *nicht* in der Schrift enthaltene Tradition später *Mischnah* (מִשְׁנָה, δευτέρωσις), das zweite Gesetz, im Gegensatze zur *Thorah*, dem ersten Gesetze, und mit näherem Bezuge auf den ersten Theil des Talmud, und noch ein weiterer traditioneller Commentar dazu *Gemarah* (גְּמָרָה), Ende, Beschluss, womit dann wieder oft gleichbedeutend das Wort *Talmud* gebraucht wird. — Dass alle diese (hebr.) Namen und Unterscheidungen, selbst das Wort «Kabbalah» und dessen besonderen Sinn mit eingeschlossen, erst aus der Zeit *nach* Jerusalems Zerstörung uns mitgetheilt werden, ist hier noch ausdrücklich zu bemerken, indem es hiernach allerdings möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich ist, dass früher der Ausdruck «Kabbalah» das Ganze bezeichnete. — Was sodann die *Mittelglieder* dieser Tradition betrifft, so waren dies nach der Ansicht der Talmudisten folgende [1]: «Moses empfing das Gesetz vom Sinai und übergab es dem Josua, Josua übergab es den (70) Aeltesten, die Aeltesten übergaben es den Propheten, die Propheten übergaben es den Männern der grossen Synagoge; diese zuletzt Genannten aber machten sich Dreierlei zum Grundsatz, langsam in allen Entscheidungen zu sein, viele Schüler heranzuziehen und einen Zaun zum Schutze des Gesetzes

1) Pirke Aboth. c. 1

aufzurichten.» Damit ist die Kette bis auf die *Rabbinen* herabgeführt, die seit dem Beginn der griechisch-römischen Weltherrschaft sich die Forterhaltung der Tradition angelegen sein liessen. — Um aber den Vorgang zu beschreiben, vermittelst dessen die Ueberlieferung statt fand, beriefen sich die jüdischen Lehrer hauptsächlich auf die Stelle der *Thorah* [1]): «Gott nahm von dem *Geiste*, der auf Moses ruhete, und theilte ihn den siebenzig Aeltesten mit.» Damit wird ausgedrückt, dass sich diese Lehrer die Ueberlieferung allezeit in innigster Beziehung zur Inspiration, und also weit mehr als einen geistigen und innerlichen, denn als einen äusseren Akt dachten. — Fassen wir hiernach Alles kurz zusammen, so wurde 1) das Gesetz selbst nach Inhalt und Form (in lebendiger Keimkraft) dem Moses von Gott «überliefert,» 2) wuchs aus demselben Keime der Gesammtinhalt der späteren Schrift hervor, und 3) war eben dieser Keim noch kräftig genug, auch noch weitere Ueberlieferungen (*παραδόσεις*, *ἡ παράδοσις τῶν πατέρων* [2]), *ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* [3]), *δευτερώσεις* oder *ἡ δευτέρωσις* [4])) aus sich hervorgehen zu lassen. Alles dieses aber (Letzteres jedoch mit Beschränkung auf die Halachoth) war als ursprünglich von Gott ausgehend und darum für Alle verbindlich zu betrachten, wenn der Forderung pharisäischer Rechtgläubigkeit genügt werden sollte [5]). — Hiernach war die ganze Ueberlieferung eigentlich, insofern sie prinzipiell gefasst wurde, nur eine Ueberlieferung des Geistes (also eine geheime Tradition); dazu gesellte sich aber zugleich auch noch eine bestimmte Fassung dieses Geistes und so unterschied sich die Tradition in eine geheime und eine offene, diese aber wieder in eine allgemeine oder offiziell anerkannte, und eine besondere d. h. blos an gewisse Schulen gebundene. Da nun hierzu nicht nur eine göttliche, sondern auch eine menschliche That nothwendig war, so lag darin sowohl die Möglichkeit eines lebendigen organischen Fortschrittes d. h. wirklicher wachsthümlicher Entwickelung der Tradition, als freilich nicht minder auch die Möglichkeit vieler theoretischen und praktischen Irrthümer, Selbsttäuschungen und Verkehrtheiten. Diese stellten sich im Traditionsbegriff als unorganische Zusätze, direkte Entstellungen, abstrakte Folgerungen u. dgl. dar und erzeugten so theils eine Menge von abergläubischen Fabeln und Mythen, theils unter dem Vorgeben, ein «Zaun» des

1) Num. 11, 17—29. cf. Jos. Ant. 6, 8, 2. 2) Jos. Ant. 13, 10, 6. 3) Mt. 15, 2. 4) Epiph. haer. 15. 5) Jos. l. c. cf. 13, 16, 2. Mt. 5, 21 sqq. 15, 2 etc.

Gesetzes zu sein, eine Masse unerträglicher Gebote und verwerflicher Menschensatzungen. Das Ueberhandnehmen der letztern in der pharisäischen Tradition überhaupt und in den Halachoth insbesondere hatte zur Folge, dass Christus sie verurtheilte und ihre Beseitigung für nothwendig erklärte.

3) Gehen wir nun auf den *Inhalt* der *pharisäischen Lehre selbst* ein, so ist hier das zuerst zu Betrachtende *die Lehre von Gott.* Dass die Geistigkeit, die Einheit und die völlige Bildlosigkeit Gottes die Grundlehre des Judenthums gegenüber dem Heidenthum war, blieb selbst den Heiden nicht verborgen, wie unter andern für jene Zeit auch Tacitus[1]) bezeugt. Dass aber in dem Gesetze Moses, in sämmtlichen Schriften des alten Bundes, im Talmud u. s. w. diese Lehre als die erste und vorzüglichste von allen eingeschärft wird, bedarf ebenso wenig eines Beweises, als dass in den Worten, womit der Begründer der schriftlichen Abfassung des Talmud und der Kabbalah, der Rabbi Akiba, den Martertod starb: «Jehova Echad» — «Gott ist einzig» — vom ganzen spätern Judenthum die tiefste Basis seiner Dogmatik und Ethik, wie seiner Lebensaufgabe überhaupt erblickt worden ist[2]). Aber auch dafür, dass jene Einheit Gottes als eine concrete und darum zugleich eine Vielheit in sich befassende gedacht werde müsse, enthielt schon die Genesis und ebenso alle folgenden heiligen Schriften mannichfache dunkele, jedoch immer stärker hervortretende Andeutungen[3]). — Allerdings

1) Hist. 5, 5.: Judaei mente sola unumque numen intelligunt. Profanos, qui Deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant: summum illud et aeternum, neque mutabile, neque interiturum. 2) Salvador, a. a. O. S. 477. 3) Wir finden im alten Testamente die Trinitätslehre sich in *drei* Stufen enthüllend: a) die Andeutungen der *frühesten Zeit,* wo nur *unbestimmt* eine zu einer Vielheit sich aufschliessende Einheit oder eine zur Einheit sich zusammenfassende Vielheit in Gott anerkannt wird (vgl. den Gebrauch des plur. אֱלֹהִים etc. mit dem Verb. im Sing. und Stellen, wo Gott von sich in der *Mehrzahl* spricht, z. B.: «Lasset *uns* den Menschen machen» Gen. 1, 26. cf. 3, 22. 11, 5. 7. 31, 11. 13. Exod. 3, 4 etc.). b) Die Stellen in den *Davidischen Psalmen*, wo zunächst schon die *Zweiheit*, und auch die Zeugung bestimmt hervortritt, besonders Ps. 110, 1.: der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten cf. Mt. 22, 44. und Ps. 2, 7.: der Herr sprach zu mir: mein Sohn bist du, heute habe ich dich erzeugt cf. Hebr. 1, 5. 5, 5. Apg. 13, 33. c) Die Aussprüche der *Propheten* und *sonstigen heiligen Schriftsteller*, in denen nicht nur eine Zweiheit in Gott bestimmt gelehrt, sondern auch die *Dreiheit* nebst dem Anfange einer *persönlichen* Unterscheidung in Gott wenigstens schon angedeutet wird. So Jes. 48, 16.: «Es sandte mich Gott der Herr und sein Geist» (d. h. nach einigen älteren Erklärern der Sohn und der heilige Geist) und Jes. 66, 9.: «Sollte ich, der Andere gebären macht, nicht selbst gebären?» So findet auch in dem «Je-

wird dieses im späteren talmudischen Judenthum und dem ihm folgenden rationalistischen Monotheismus geleugnet und kann in der That, eben der Dunkelheit jener Andeutungen wegen, mit Schein geleugnet werden. Aber dennoch muss dieses nicht blos vom Christenthum, wenn seine Trinitätslehre, seine Lehre vom Logos, der Mensch geworden, seine Lehre vom Geiste, der die Kirche leitet u. s. w. als wahr und gegründet gelten soll, schlechterdings behauptet werden; sondern es ist eben dieses auch schon vom vorchristlichen Judenthum selbst mit hinreichender Deutlichkeit als der Wahrheit gemäss anerkannt worden. Die Beweise hierfür geben aus der Zeit nach dem Abschlusse des alttestamentlichen Kanons das Buch *Henoch* (30 v. Chr.) und die Targumim von *Onkelos* und *Jonathan* (20 vor — 40 nach Chr.). In dem ersteren nämlich wird mit aller Bestimmtheit der «Herr der Geister,» dann der «Auserwählte« (der Messias) und die «andere Kraft» unterschieden, und die beiden letzteren ebenfalls die «Herren» genannt, «welche an dem Tage (der Schöpfung) auf der Erde über dem Wasser sein werden» — dieses mit Anspielung auf die bekannten Worte der Genesis: «der Geist Gottes schwebte über dem Wasser[1].» Von dem Auserwählten, der hier auch (nach Daniel) der «Menschensohn[2])», der «Messias[3])» und der «Sohn Gottes[5])» heisst, wird ferner gesagt: «Ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen

hova» Jes. 6, 9. Johannes (12, 40. 41.) den Sohn, Paulus dagegen (Apg. 28, 26.) den heiligen Geist bezeugt. Die Dreiheit tritt dann zuerst andeutungsweise hervor in dem «Heilig, Heilig, Heilig» Jes. 6, 3. (vgl, קְדוֹשִׁים Hos. 12, 1.). Ferner zeigen sich die später festgehaltenen zwei Benennungen schon in dem «Worte Gotte,» «דְּבַר יי und dem «Geiste Gottes,» «רוּחַ יי, welche als zu den Propheten herabkommend, zu ihnen sprechend, sie erfüllend, antreibend u. s. w. ihrem tieferen Grunde nach nur als Personificationen (d. h. nicht Machung, sondern Anerkennung bestimmter Persönlichkeiten) recht verstanden werden können, wenngleich sie zunächst nur noch unbestimmter als solche auftreten. Bestimmter aber fixirt sich dann auch bereits die Personification bei dem *Worte Gottes*, indem dieses theils innerlich und mit Beziehung besonders auf die *Schöpfung* als *Weisheit*, חָכְמָה oder σοφία Prov. 8. Cohel. 7, 11. Jes. Sir. 6, 18 fl. Sap. 7, 7fl., theils äusserlich und mit Beziehung auf die *Erlösung* in seinem Hervortreten als Engel des Herrn (vgl. Exod. 3, 2. 33, 2. 14. Num. 20, 16. und Jes. 63, 9. Mal. 3, 1.), als Knecht Gottes, als Menschensohn, Messias und später auch schon ausdrücklich als *Wort* (מֵימְרָא יי oder λόγος) offenbar persönlich gefasst wird. Die Anfänge des Letzterwähnten zeigen sich erst *nach* dem Abschlusse des (hellen.) Kanons des alten Testamentes (s. unten). Was die persönliche Fassung des heiligen Geistes betrifft, so dürfte hiermit das Judenthum im Allgemeinen noch viel weiter zurückgeblieben sein cf. Apg. 19, 2. Joh. 7, 39. 1) Henoch 60, 13. 14. 2) Ib. 46, 1. 2. 48, 2 etc. 3) Ib. 48, 11. 51, 4. 4) Ib. 104 (b.), 2.

wurden, ehe die Sterne des Himmels gebildet wurden, ward sein Name angerufen vor dem Herrn der Geister — — Alle, welche auf Erden wohnen, werden niederfallen und *vor ihm anbeten*, sie werden ihn segnen, und rühmen und Preis ihm singen im Namen des Herrn der Geister. Daher existirte der Auserwählte und der Verborgene bei ihm, ehe die Welt geschaffen war und ewiglich [1].» Und vom Tage des Gerichtes heisst es: «Sie werden erschrecken und niedersenken ihr Antlitz und Angst wird sie ergreifen, wenn sie des Weibes Sohn sitzen sehen auf dem Throne seiner Herrlichkeit. Dann werden die Könige, die Fürsten und Alle, welche die Erde inne haben, ihn rühmen, dessen Herrschaft über alle Dinge ist, ihn, welcher *verborgen* war. Denn *vom Anfange an* war des Menschen Sohn im Verborgenen, ihn bewahrte der Höchste bei seiner Macht und offenbarte ihn den Auserwählten. — Alle Könige, Fürsten, Erhabene und diejenigen, welche über der Erde herrschen, werden vor ihm niederfallen auf ihr Angesicht und ihn *anbeten*. Sie werden setzen ihre Hoffnung auf diesen Menschensohn, und werden *beten* zu ihm und ihn *bitten um Gnade* [2].» — Könnte man hiergegen einwenden, dass der Verfasser des Buches Henoch wohl kein Pharisäer, sondern ein Anhänger der essenischen Lehre oder auch der älteren Kabbalah gewesen, wie denn wirklich das Buch Sohar ihn einigemal citirt [3]: so muss dagegen als ein fast officieller Ausdruck der zur Zeit Christi geltenden pharisäischen Lehre angesehen werden, was die erwähnten beiden Targumisten über die *Memra* (מֵימְרָא a. v. אֲמַר, sprechen = Verbum) und *Schechinah* (שְׁכִינָה a. v. שָׁכַן σκηνοῦν = habitatio) [4]) sagen. Beide Worte werden nämlich, wenn nicht gleichbedeutend, so doch in unmittelbarster Verbindung mit einander [5]) von dem *persönlichen Worte* Gottes in demselben Sinne gebraucht, wie ὁ λόγος von Johannes (man vgl. namentlich ὁ λόγος — ἐσκήνωσεν ἐν ὑμῖν [6]), und wie ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) vom Verfasser des Hebräerbriefes [7]), so dass das damit Bezeichnete genau unterschieden wird sowohl von *Jehova*, der eben vermittelst des Wortes (und der Herrlichkeit, δόξα, die

1) Henoch 48, 3. 4. 5. 2) Ib. 51, 8—13. 3) Vol. I. Parascha בְּרֵאשִׁית p. 37, b. und Vol. II. Parascha בְּשַׁלַּח p. 55, a. ed. Mant. et Amst. 4) Cf. וַיִּשְׁכֹּן Exod. 24, 16 (und die Herrlichkeit des Herrn *wohnte* auf dem Sinai). 5) Onkelos zu Num. 23, 21. Deut. 31, 3. 6) Joh. 1, 14. 7) Heb. 1, 3.

seine Wohnung und Hülle ist) sich offenbart, als andererseits von der *offenbarten Rede* oder dem unpersönlichen Worte (Pithgamah [1])), d. h. dem Gesetz und den Worten, die von Jehova *in* der Memra kund gethan werden [2]). Besonders entscheidend für die persönliche Selbständigkeit der Memra sind solche Stellen, wo darunter der «Engel des Herrn» verstanden wird, der das Volk Gottes durch die Wüste führt [3]); wo es heisst, «durch die Memra Gottes sei die Welt erschaffen worden [4]),» und «sie werde des Knechtes Gottes (des Messias) Hülfe sein» d. h. in ihm sich offenbaren [5]). — Unstreitig hatte auch der Alexandriner Philon, wie später gezeigt werden wird, bei seinem Logosbegriffe den jüdischen Begriff der σοφία oder des λόγος, wie er sich schon im Buche der Weisheit und noch deutlicher bei seinen hebräischen Zeitgenossen vorfand, ursprünglich mit vor Augen; aber indem sich bei ihm zugleich die stoisch-pantheistische Ansicht vom λόγος hineinmischte, wurde derselbe wesentlich verändert und ein Anlass grosser Irrthümer, denen entgegen dann Johannes seinen Logosbegriff zwar viel vollständiger, reiner und bestimmter, als es bisher im Judenthum geschehen war, aber doch in der Hauptsache an eben diese jüdische Lehre sich anschliessend, entwickelte. — Verschieden von diesem christlichen, aber auch von dem philonischen Logosbegriffe ist endlich der Logosbegriff der Kabbalah, hier theils als Chochmah, theils als Tiphereth, König Messias u. s. w. bezeichnet, indess auch so immerhin ein Beweis, dass damals im Judenthume die Lehre hierüber eine vielfach behandelte, und keineswegs erst mit dem Christenthum ganz neu aufgekommene war. — Zu demselben Schlusse endlich werden wir geführt, wenn wir beachten, was nach den Angaben des neuen Testamentes die Pharisäer in der Lehre Christi, dass er der Sohn Gottes sei [6]), anstössig fanden. Dies war nicht überhaupt, dass Gott einen Sohn habe, sein einiges Wesen also in einer Mehrheit von Persönlichkeiten sich darstelle, noch auch, dass der Messias der Sohn Gottes sei; denn die Frage des Hohenpriesters setzte dieses ja als bekannt und allgemein angenommen voraus! Und als bei einer früheren Gelegenheit [7]) Christus sich hierfür, gegenüber der einseitigen, aber doch nicht ganz

1) Zu Deut. 1, 32. 18, 19. 2) Zach. 7, 12. 3) Onkelos zu Exod. 23, 20 ff. Num. 9, 18. Deut. 1, 30. und Jonathan zu Jes. 63. 14. Jer. 31, 2. Hos. 9, 10. 11, 3. cf. 1 Cor. 10, 1—4. 9—11. 4) Lev. 30, 35. Deut. 4, 36. 5, 3. 9, 3. 33, 27. 5) Jes. 49, 5. cf. 42, 1. Hos. 11, 10 sq. vgl. *Ad. Maier* zu Johannes S. 120 ff. 6) Mt. 26, 63 sq. 7) Mt. 22, 44 sq.

unrichtigen Behauptung, dass er der Sohn Davids sei, auf die Psalmstelle[1]: «der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten» berief, konnte ihm Keiner etwas darauf antworten. Dieses aber hätten sie gewiss gekonnt, wenn dadurch der jüdische Gottesbegriff selbst verletzt worden wäre. Daher war auch an der erwähnten Lehre nur dieses den Juden anstössig, dass Jesus, der Sohn «des Zimmermannes Joseph,» behauptete, *er* sei Christus: dies allein war gotteslästerlich in ihren Augen.

4) Um nun sogleich die pharisäische Lehre vom *Messias* noch weiter zu verfolgen, so bedarf es kaum eines Beweises, dass diese auf den göttlichen Verheissungen der Vorzeit[2]) beruhende und dem

1) Ps. 110, 1. 2) Wir unterscheiden auch hier drei Stufen: 1) die *Vorherverkündungen in den mosaischen Büchern* und zwar a) aus der *Urzeit*, wo besonders aa) Gen. 3, 15: Er (הוּא, der Saame des Weibes) wird dir (der Schlange d. i. dem Teufel und seiner Macht in der Welt) den Kopf zertreten. bb) Gen. 3, 30.: Adam nannte sein Weib Chavah, d. h. Mutter der Lebendigen — und cc) Gen. 9, 26 ﬂ. der Segen Noahs, worin Sem, der Stammvater Christi, vor Allen ausgezeichnet wird, hervortreten; — b) aus der *patriarchalischen Zeit*, worin aa) die Verheissungen an Abraham: Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18. bb) die Verheissungen an Isaak und Jakob: Gen. 26, 4. 28, 14. und cc) der Segen Jakobs Gen. 49, 10., in welchem Juda die Herrschaft versprochen wird, bis der Schilo (Friedensfürst?) kommt: die wichtigsten sind —; endlich c) aus der *mosaischen* Zeit, wo von Moses die Grundlage für das israelitische Prophetenthum, Priesterthum und Königthum gelegt und dann Deut. 18, 18 ﬂ. dem Volke Israel in der Zukunft noch ein anderer *Prophet* ähnlich wie Moses verheissen, ausserdem auch Num. 24, 27. die Weissagungen des mesopotamischen Sehers Bileam von dem Sterne aus Jakob und der zukünftigen Erhebung Israels mitgetheilt wird. Im Allgemeinen waren alle diese Verheissungen noch mehr unbestimmt und allgemein gehalten. 2) *Die Vorherverkündungen aus der davidisch-salomonischen Zeit*, besonders in den *messianischen Psalmen* 2, 1 ﬂ., 8, 5 ﬂ., 22, 7 ﬂ. 45, 7 ﬀ. 72, 10 ﬀ. 89, 4 ﬀ. 110, 1 ﬀ.; hier kommen zuerst dafür die Bezeichnungen Maschiach (Ps. 2, 2.), Sohn Gottes (ib. 7. cf. 2 Sam. 7, 14.), Erstgeborner (Ps. 89, 27.) und Herr (Ps. 110, 1.) vor und jetzt zuerst verbindet sich damit die Verheissung vom ewigen Bestande des davidischen Hauses und *Königthums*, welche bereits das ältere Prophetenthum (von Samuel bis Elia und Elisa) und insbesondere Nathan (2 Sam. 7, 12—16.) aussprach. Ebenso ist hierbei das wenigstens im Geiste Salomo's gedichtete *hohe Lied* zu beachten, indem darin die Liebe des Salomo und der Sulamith (d. h. des Friedensfürsten und seines Friedensvolkes) ohne Zweifel mit Bezugnahme auf den Messias und die Kirche geschildert wird. 3) *Die Vorherverkündungen des jüngeren Prophetenthums* (von Joel bis Maleachi). Hier sind es besonders die Weissagungen von Jesaja nebst Micha, dann von Ezechiel, Jeremja und Daniel, wodurch die Messiasidee ihre letzte Vollendung erhielt. *Jesaja* stellt zuerst die Idee des Messias in ihrer Allseitigkeit dar, indem er diesen als den Sprossen Jehova's (Jes. 4, 2. cf. Sach. 3, 8. 6, 12.), als den Eingebornen (Jes. 42, 6 ﬀ.), als Gott mit uns und der Jungfrau Sohn (Jes. 7, 14. cf. Mt. 1, 23.), als das Heil Gottes (Jes. 62, 1 ﬀ.) und als den Befreier bezeichnet (Jes. 49, 20.) und zugleich den Segen beschreibt, der von der Wurzel Jesse aus über alle Völker kommen wird (Jes. 11, 10. 42, 1—6. 49, 6. 7.). — Sein Zeitgenosse *Micha* weiss ebenfalls, dass er göttlichen Ursprunges ist und nichts desto weniger als Mensch zu Bethlehem geboren wird (Mich. 5, 1. 3. cf. Mt. 2, 6.).

jüdischen Volke ebenso, wie seine Lehre von Gott, ganz eigenthümliche Lehre von dessen Schriftgelehrten im Zeitalter der Religionswende jedenfalls nicht minder, als im späteren talmudischen Zeitalter in einem durchaus supra-naturalistischen und supra-rationalistischen Sinne gefasst, darum auch aus den betreffenden Schriftstellen nicht nur nicht weggedeutet, sondern eher noch hineingelegt und sogar noch durch mancherlei apokryphische d. h. zwar nicht in die Schrift aufgenommene, aber doch auch keineswegs allgemein missbilligte Weissagungen erweitert wurde. So erwartet man z. B. im maccabäischen Zeitalter ganz zuversichtlich die Zukunft des von Moses verheissenen treuen Propheten [1]; so deuten Onkelos und Jonathan ganz, wie später die Christen [2], die Weissagung vom Schilo im Segen Jakobs [3] auf den Messias, und auch der Talmud, der Sohar, der Bereschith Rabba und selbst noch neuere jüdische Commentatoren, wie Jarchi, behalten diese Deutung bei, obwohl ihr polemisch-dogmatisches Interesse sie bestimmt, ihr einen hiermit verträglichen Sinn unterzulegen. Ja auch die Erwartung seiner Zukunft in der Zeit des Herodes scheinen die Pharisäer gehegt zu haben, wenn sie — denen man «Voraussicht durch göttliche Heimsuchung» zutraute. — d. h. doch wohl, auf die erwähnte Bibelstelle gestützt, schon längst vor Christi Zeit verkündeten, Herodes und seinem Geschlechte werde von Gott die Herrschaft genommen werden (die sie dann freilich Pheroras und seinem Hause zusprachen, hierin einen Zusatz aus dem Eigenen machend [4])). Ebenso scheint der Verfasser des Buches Henoch (wohl nicht blos auf die siebenzig Jahrwochen Daniels sich stützend) die Zukunft des Messias schon unter Herodes erwartet zu haben; denn er geht die Geschichte Israels gerade bis auf diesen König durch [5]) und lässt

— Bei *Ezechiel* wird dann am meisten das *Hohepriesterthum* des Messias hervorgehoben (Ez. 11, 18 ff. 36, 25 ff. c. 40 ff. 45, 7.) — darauf bei *Jeremja* dessen *Prophetenthum*, welches ganz Jerusalem mit neuem Geistesleben erfüllen und auch alle fremden Völker bekehren wird (Jer. 3, 17. 4, 2. 16, 19 etc.) — und endlich bei *Daniel* dessen *Königthum*, das ewig währt und allen Weltmonarchieen ein Ende macht (Dan. 2, 29 ff. 7, 1 ff.). Hierbei wird die Zeit, wann der Messias kommen werde, auf siebenzig Jahrwochen bestimmt (Dan. 9, 24—27.), und an dieser Stelle das schon vom Psalmisten gebrauchte *Maschiach* wiederholt und anderswo (Dan. 7, 13.) dafür der Name *Menschensohn* gebraucht. Vgl. auch Sach. 9, 9. vom Reiten des Messias auf einem Esel u. s. w. — Uebrigens ist alles hier Angeführte nur Einzelnes und keineswegs hinreichend, die zugleich durch die sämmtlichen Institutionen und die ganze Geschichte des Judenthums gehende Herrschaft der Messiasidee erschöpfend nachzuweisen. Cf. 1 Cor. 10, 6. 11. Gal. 3, 24 etc.
1) 1 Macc. 4, 46. 14, 41. cf. Deut. 18, 15—19. 2) Justin. M. Apol. I. c. 32, 1. 54, 11. etc. 3) Gen. 49, 10. 4) Jos. Ant. 17, 2, 4. 5) Henoch c. 84—89.

dann schon in der nächsten Zeit den grossen Gerichtstag des Herrn voraussehen. Dass jedenfalls vor und während des jüdischen Krieges (um 66 n. Chr.) allgemein unter den Juden und, wohl hauptsächlich durch sie angeregt, auch unter den Heiden auf Grund der in der Schrift enthaltenen messianischen Weissagungen die Meinung verbreitet war, « es werde um jene Zeit aus Judäa ein Herrscher über den Erdkreis hervorgehen, » berichten einstimmig Josephus [1]), Tacitus [2]) und Sueton [3]), indem alle drei diese Weissagung auf Vespasian beziehen. Ferner findet sich im Talmud und anderen jüdischen Schriften späterer Zeit die gewiss nur aus ältern apokryphischen Weissagungen geschöpfte, weil unabsichtlich für das Christenthum sprechende, Angabe, dass der Messias, der « Sohn Josephs, » zuerst im oberen Galiläa auftreten und von dort ganz Israel mit ihm hinauf nach Jerusalem ziehen werde [4]); derselbe werde *Menachem* (Tröster, παρακλητός), der Sohn Ammiels heissen und da seine Mutter Chephziba durch ihren Gemahl Nathan, einen Sohn Davids, dem Davidischen Hause angehöre, so widerspreche dem nicht, dass er auch « Zemach » oder « Sohn Davids » genannt werde [5]). Nach andern Angaben jedoch ist der « Messias, der Sohn Josephs, » verschieden von dem « Messias, dem Sohne Davids, » indem jener vieles zu leiden haben und durch Armillus getödtet werden wird, dieser aber dem Tode nicht unterworfen ist [6]). Auf einer ähnlichen apokryphischen Weissagung beruht wohl auch, was Matthäus anführt, Christus werde, weil er aus Nazareth hervorgehe, ὁ Ναζωραῖος genannt werden [7]); wenigstens findet sich diese Angabe in den Propheten der Schrift nicht. Ferner: Der Vorläufer des Messias, der diesen auch salben wird, wird (nach Maleachi 3, 23.) Elias sein; dieser, der selbst Todte erweckt hat, der weder Vater noch Mutter hatte und auch nicht gestorben ist, steht noch höher, als Moses selbst [8]), und wie er, so wird auch der Messias Todte erwecken und viele andere Wunder thun [9]). Der Messias wird König und Hoherpriester sein [10]), er wird das Gesetz und die Opfer

1) Bell. Jud. 6, 5, 4. 2) Hist. 5, 13. 3) Vespas. c. 4. 4) Vgl. Sanhedrin f. 97, 1. Sota f. 49, 2. und *Wagenseil* dazu; Pesikta Sotarta in Num. 24, 17. fol. 58, 2. 5) Talm. hier. tract. Berachoth f. 5. cf. Sach. 6, 12. Jerem. 23, 5. Sohar in Num. fol. 72. col. 285. Midrasch. Thillim f. 35. in Psalm. 92, 11. 6) Schemoth R. 15. fol. 114. col. 4. cf. Sohar in Num. fol. 52. Succa fol. 51. S. *Eisenmenger*, Entdecktes Judenthum. Th. II. c. 13. S. 720—750. *Schöttgen* II. S. 360. 365. cf. Joh. 12, 34. 7) Mt. 2, 23. 8) Justin. Dial. c. Tryph. c. 49. Mt. 11, 14. Mr. 9, 12. Joh. 1, 21. cf. Mt. 17, 4. par. Berachoth fol. 58. col. 1. Sepher Ikkarim fol. 84. col. 2. 9) Tanchuma f. 54. c. 4. 10) Sanhedrin fol. 99.

abschaffen [1]), eine neue Lehre bringen [2]), als Priester nach der Ordnung Melchisedeks Gott ein ewiges Opfer bringen, die Sünden Israels tragen und alle Uebel von den Menschenkindern abwenden [3]). Was aber zumeist hervortritt: der Messias wird ein grosses Reich errichten; denn er wird Israel an seinen Feinden rächen, dasselbe in der Herrlichkeit, die es in den Tagen Davids hatte, ja in noch unvergleichlich viel höherer, wieder herstellen, und alle andere Völker seinem Scepter unterwerfen [4]); — dieses Reich des Messias aber wird tausend Jahre währen, nach den Worten des Jesaja: « Einen Tag der Rache habe ich in meinem Herzen; » und des Psalmisten: « Tausend Jahre sind vor dir, o Herr, wie ein Tag. » Nur von dieser messianischen Zeit haben alle Propheten geweissagt; in das Leben nach dem Tode dagegen drang noch kein anderer Blick, als der deine, o Gott [5]). — Zwar scheint Justin [6]) diese Lehre vom tausendjährigen Reiche den Pharisäern ebenso, wie den Sadducäern und anderen jüdischen Sekten abzusprechen und sie nur den wahren Juden d. i. den Christen zuzuschreiben; allein Justin selbst bezieht sich dafür ganz besonders auf alttestamentliche Stellen, wie Jesaja 65, 17—25. und Ezechiel 37, 12 ff. und nur hinterher auch noch auf die johanneische Apokalypse [7]); auch passt sie in jeder Beziehung zu den übrigen messianischen Vorstellungen der Juden um Christi Zeit, wie wir diese sowohl aus den Apokryphen [8]), als aus dem neuen Testamente [9]) kennen lernen. Daher sieht man nicht, wesshalb sie den Pharisäern abgesprochen werden müsste, zumal da diese, was Justin freilich nicht anerkannte, die orthodoxe Sekte unter den Juden waren. Wenn ferner Josephus die Vorstellung von einem messianischen Reiche mit keinem Worte als Lehre der Juden erwähnt, so scheint dieses lediglich Politik bei ihm zu sein. Würde doch das ganze, von ihm geschilderte Benehmen der Pharisäer und des ihnen anhangenden Volkes gegen die Römer vollkommen unerklärlich sein, wenn sie nicht die Vorstellung und Erwartung von einem Reiche hatten,

1) Talm. tr. Erubin. fol. 43. Midr. Thillim. f. 36. col. 4. 2) Targ. Onkelos zu Jes. 12, 2. 3) Aboth. Nathan c. 33. cf. Sohar fol. 85. u. 114. Jalkut Rubeni fol. 30. c. 4. 4) B. Henoch pass. Targ. Jonathan zu 1 Sam. 2, 10. 2 Sam. 23, 3. Jes. 10, 27. 16, 1. Jer. 23, 5. Hos. 3, 5. Psalterium Salom. Ps. 17. etc. 5) Talm. Sabba fol. 63. cf. Jes. 90, 4. Ps. 90, 4. 6) Dial. c. Tryph. c. 80. 7) Apoc. 20, 4—6. 8) Vgl. z. B. Buch der Jubiläen c. 23., wo den Angehörigen der messianischen Zeit eine tausendjährige Lebensdauer zugeschrieben wird. 9) Vgl. *Mack* in der Tübing. Quartalschrift 1836. S. 5 ff. insbes. Luc. c. 1. 2. (Zacharias, Symeon, Anna); Ib. 13, 28. 14, 15. Mt. 2, 2—6. 8, 11 sq. Joh. 1, 19 sq. 12, 34.

welches gestiftet vom Messias und auf wunderbare Weise geschützt von Gott sowohl der Weltherrschaft der Römer ein Ende machen als den Juden die Welt für immer unterwerfen werde. Diese allerdings zunächst ganz äusserliche Auffassung des Messiasreiches wirkte dann aber gewiss auch auf den Begriff des Messias selbst zurück. Dadurch erklärt es sich, wie man unter diesem meist nur an einen *König* gleich seinem Vorfahren David dachte[1]) und so überhaupt fast nur die menschliche Seite daran hervorhob. Allein prinzipiell wurde keineswegs von den Pharisäern das Uebermenschliche im Messias geleugnet und konnte auch von ihnen um so weniger geleugnet werden, als sich bei den in jeder Beziehung ungünstigen Zeitumständen nur so ein wirklicher Erfolg von seinem Beginnen erwarten liess. Dennoch darf nicht verschwiegen werden, dass, so sehr auch im Allgemeinen der Glaube an den Messias zu den Grunddogmen des Judenthums im weitern Sinn gehörte, doch schon *Hillel* die Behauptung aufstellen durfte, Alles hierüber Geweissagte *sei schon in Hiskias Zeit erfüllt*, — und Andere, es sei mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil oder in der hasmonäischen Zeit erfüllt[2]). Dies gibt einen Beweis, wie wenig verpflichtend (von den drei Grunddogmen abgesehen) Alles blos Dogmatische — nicht streng Gesetzliche — bei den Juden war. Verbindet man damit nun noch die abstrakt-monotheistische und nur in ganz schwachen Spuren den concreten Monotheismus andeutende Gotteslehre des Judenthums und beachtet man, wie auch hierdurch der Messiasbegriff selbst da, wo er festgehalten wurde, herabgedrückt werden musste: so sieht man, wie damals dem Judenthum überhaupt vermöge der Entwickelung seiner Lehre allerdings *zwei* Wege offen standen, einerseits der christliche, andererseits der spätere jüdische — dieser, wenn man sich seiner natürlichen Herrschlust und zugleich der abstrakten Verstandesansicht ganz überliess, jener, wenn man sich in Gottes Willen fügte und sich zugleich die höhere, nach dem Göttlichen gestaltete und wahrhaft spekulative Vernunfteinsicht, welche im Christenthum hervortrat, zu eigen machte.

5) Nicht minder, wie durch die *Theologie* (im engeren Sinne) und die *Christologie*, unterscheidet sich auch durch die *Kosmologie* das Judenthum und die Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer von dem gesammten Heidenthum, indem dort mit aller Entschiedenheit die *Schöpfung aus Nichts* behauptet ward. In solcher

1) Mt. 22, 42. 2) Talm. Tr. Sanhedrin. f. 99. cf. Justin. Tryph. c. 38. 83.

Schärfe war auch diese Lehre bei den Juden erst hervorgetreten als sie sich gegenüber der hellenischen Weisheit, die in allen ihren Systemen diese Lehre schlechthin verworfen hatte, bestimmen mussten. Erst in dem schon ganz pharisäisch (im besseren Sinne des Wortes) gefärbten zweiten Buche der Maccabäer [1]) wird sie mit diesen Worten (ἐξ οὐκ ὄντων) ausgesprochen, und zwar wohl zunächst im Gegensatz gegen den platonischen Dualismus von Gott (nebst der Ideenwelt) und Materie (ὕλη). Solches mochte um so mehr nöthig scheinen, als dieser Dualismus selbst in der Uebersetzung der LXX [2]) durch das dort gebrauchte ὕλη ἄμορφος καὶ ἀόρατος einen (freilich nach dem ἐποίησεν v. 1. ganz unschuldigen) Reflex gefunden hatte und als ganz in derselben Weise auch das Buch der Weisheit sich ausdrückte [3]), ohne jedoch, wie Platon, diesen Dualismus zu einem ursprünglichen zu machen. Im Allgemeinen aber wird durch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts die Welt zu Gott in ein Verhältniss der Abhängigkeit versetzt, wie keines der heidnischen Systeme dieses anerkannt hatte. Bei dem rein geistigen Gottesbegriffe des Judenthums musste man dadurch auch zu einer Auffassung der göttlichen Vorsehung und Weltregierung gelangen, die von der heidnischen diametral verschieden war, trotzdem, dass z. B. die Stoa eben diesen Ausdruck (πρόνοια) gebraucht, sich darüber aber doch nur ganz pantheistisch erklärt hatte. Da nämlich das Judenthum die Schöpfungsthat als eine von Gott frei und ohne allen Naturzwang vollzogene, aber nun auch wirklich vollzogene d. h. durch sie die Welt als eine, wenigstens in den freien Geschöpfen, zur selbständigen Existenz gebrachte ansah, so gewann es damit die Möglichkeit einer ganz freien Selbstentscheidung dieser Geschöpfe, sei es gemäss, sei es entgegen dem göttlichen Gesetze, also auch die Möglichkeit sowohl des sittlichguten Werkes als der Sünde, — eine Möglichkeit, die bei dem Naturprinzipe des Heidenthums wohl thatsächlich bestehen, aber hieraus doch nicht folgerecht abgeleitet werden konnte. Ungeachtet dieser ihrer Freiheit und Selbständigkeit blieben die vernunftbegabten Geschöpfe, Engel und Menschen, dem Willen Gottes — der Vorsehung — unterworfen: wobei dann wieder entweder eine Ausgleichung der Vorsehung und der Freiheit, oder aber eine Vorherrschaft, sei es des diesseitigen freien, sei es des jenseitigen göttlich-bestimmenden Prinzipes möglich war. In Bezug auf den Pharisäis-

1) 2 Macc. 7, 28. 2) Gen. 1, 2. 3) Sap. 11, 18.

mus würden wir schon nach seinem ganzen Charakter das Erste, wie bei dem Sadducäismus das Zweite und bei der jüdischen Mystik, insbesondere dem Essenismus, das Dritte anzunehmen haben. Wirklich aber stellt uns auch so Josephus das Verhältniss der drei jüdischen Lehrbegriffe in Betreff ihrer Lehre von Vorsehung und Freiheit dar. Demgemäss sagt er von den Pharisäern: «Sie glauben, dass Alles nach höherer Bestimmung (εἱμαρμένῃ) geschieht; jedoch leugnen sie darum beim Menschen die Freiheit des Willens nicht (οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται), indem sie der Ansicht sind, dass Gott (d. h. der göttlichen Bestimmung) eine Zumischung werde auch von Seiten des Rathschlusses jener und so der Mensch dem göttlichen Willen beistimmen könne mit Tugend oder Bosheit (— δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης (sc. ὁρμῆς) βουλευτηρίῳ, καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ θελήσαντι προσχωρεῖν μετ' ἀρετῆς ἢ κακίας) [1]. Damit stimmt überein, was Josephus anderswo sagt [2]: «Die Pharisäer sagen, dass Einiges, aber nicht Alles, Werk der göttlichen Bestimmung sei, Einiges dagegen bei den Menschen selbst (ἐφ' ἑαυτοῖς) stehe, und dieses sich nur (zufällig) ereigne, nicht (mit Nothwendigkeit) geschehe (συμβαίνειν τε καὶ οὐ γίνεσθαι)» — und ebenso das an einer dritten Stelle [4]) Beigebrachte: «der höheren Bestimmung und Gott schreiben sie Alles zu und es liege zwar, das Gerechte zu thun oder nicht, hauptsächlich (κατὰ τὸ πλεῖστον) an den Menschen, aber behülflich sei (βοηθεῖν δὲ) zu Jedem auch die göttliche Bestimmung [3].» Daher ist dann der pharisäischen Lehre zufolge durch den göttlichen Weltplan die Geschichte im Grossen und Ganzen geordnet und auch jedem Einzelnen ist sein Schicksal in der Weise von Gott bestimmt, dass er demselben unmöglich ausweichen kann [4]. Dies geht so weit, dass das Leben des Menschen in Betreff seiner irdischen Beziehungen vielfach selbst an den allgemeinen Naturlauf gebunden ist. Daher sind denn auch Forschungen hierüber, wie sie in der Astrologie und ähnlichen Wissenschaften angestellt werden, unter der Voraussetzung, dass Götzen- und Gestirndienst, heidnischer Schicksalsglaube u. s. w. fern davon gehalten werden, nicht unbedingt als verwerflich anzusehen [5].

1) Jos. Ant. 18, 1. 3. Der Text scheint in dem letzten Satztheile etwas verdorben zu sein. 2) Ant. 13, 5, 9. 3) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 14. 4) Jos. Ant. 8, 15, 6. Bell. Jud. 6, 1, 8. 6, 5, 4. 5) Epiphan. haer. 16, 2. vgl. das über die Sternkunde Abrahams Gesagte im Buche der Jubiläen c. 12. Philon de migrat. Abr. Op. 415. ed. Francof. Jos. Ant. 1, 8, 2.

Ein weit klareres Licht jedoch lässt sich in Betreff der höheren Beziehungen des Lebens und seines innigen Verwebtseins mit dem allgemeinen Weltplane Gottes aus dem Studium des Gesetzes und der Propheten gewinnen. Darum soll sich der ächte und strenggesinnte Jude nur mit diesem Schriftstudium und nicht mit heidnischen Wissenschaften befassen [1]). Wenn aber in der Schrift es besonders die *Propheten* sind, woraus das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung zu entnehmen, so zeigt dagegen das *Gesetz*, dass hiermit die moralische Freiheit ganz wohl verträglich ist. Denn nur unter der Voraussetzung der Freiheit ist ein Gesetz, wie das mosaische, irgendwie denkbar. Daher kann auch, wer Moses und die Propheten annimmt, an Zusammenbestehen von Freiheit und Vorsehung nicht zweifeln.

6) Besonders ausgebildet ferner erscheint im Judenthum zur Zeit der Religionswende die *Engellehre* und als Gläubige daran werden uns namentlich auch die Pharisäer genannt [2]). Der Glaube an das Dasein geistiger Wesen, die von Gott erschaffen durch ihre eigene freie That sich zum Guten oder Bösen bestimmt haben und nun fortwährend auch auf die Menschen und die Naturwelt einflussreich sind, gehört, wie sich von selbst versteht, zum geistig-supranaturalen Wesen des Judenthums und es würde dieses gar nicht sein, was es ist, wenn nicht der Glaube an Engel so hervorstechend darin wäre. Daher werden diese dann auch schon in den ältesten Büchern erwähnt, wie hier gar nicht erst nachgewiesen zu werden braucht [3]). Aber auch das ist keinem Zweifel unterworfen und wird vom spä-

1) Jos. Ant. 20, 12, 1. 2) Apg. 23, 8. 3) Wir begnügen uns damit, hier nur die hauptsächlichsten, die Engel betreffenden, Stellen des alten Testamentes ungefähr nach der Zeit ihrer Abfassung anzuführen: a) Der *mosaischen* Zeit und der nächstfolgenden Periode gehören an die Stellen: Gen. 3, 24. 16, 7. 18, 2. 19, 1 sq. 21, 17. 22, 11. 24, 7. 28, 12. 31, 11. 32, 1. 48, 16. Exod. (25, 18—20.) 32, 2. (37, 8. 9. Num. 7, 89.) Deut. 33, 2 sq. Jos. 5, 13—16. Richt. 6, 11 fl. 13, 3. b) Der Zeit der *Königsherrschaft*: Ps. 8, 6. 18, 11. 34, 8. 68, 18, 91, 11. 103, 20 sq. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 22, 11. 24, 17. Jes. 6, 2. und wohl auch Job 1, 6 sq. 2, 1 sq. 4, 18. 5, 1 sq. 15, 15. 38, 7. c) Der Zeit *während und nach dem Exil*: Ez. 1, 4 sq. 9, 2 sq. 10, 1 sq. (41, 18 sq.) 1 Kön. (6, 23 sq. 7, 29. 36. cf. 2 Chron. 3, 7. 10.) 19, 5. 2 Kön. 1, 3. 6, 16. 19, 35. Dan. 3, 25. 4, 10. 6, 22. 7, 10. 16. 8, 16. 9, 21 sq. 10, 13. 21. 12, 1. Sach. 1, 8. 9. 19. 4, 1 sq. Ps. 148, 1 sq. 1 Chron. 21, 15. 2 Macc. 3, 25 sq. 5, 2 sq. 11, 8. Tob. 3, 17. 5, 4 sq. 6, 4 sq. 12, 15. Bar. 4, 35. Wir bemerken noch, dass von den unter a) aufgeführten Stellen zwar einige den von der neuern Kritik angenommenen *jüngern* (jehovistischen oder deuteronomischen) Bestandtheilen des ältesten Geschichtswerkes, andere aber, wie Gen. (18, 2.) 21, 17. 22, 11. 28, 12. 31, 11. 32, 1. etc., doch auch von ihr den *ältern* (elohistischen) Bestandtheilen desselben zugezählt werden. Vgl. *de Wette's* Einl. S. 191 fl. Wir lassen diese Unterscheidung hier um so mehr auf sich beruhen, als selbst die

tern Judenthum selbst mit dürren Worten anerkannt[1]), dass in der nachexilischen Zeit die Engellehre weit mehr wie früher hervorgetreten ist. Man braucht, um dieses zu beweisen, nur die Engellehre der spätern Schriften, so insbesondere die der Bücher Daniel, Sacharja, der Chronik, der Maccabäer (namentlich des zweiten), wie auch Tobias und Baruch, mit der der früheren Schriften zu vergleichen und man wird nicht läugnen können, dass jetzt von Engeln weit häufiger und weit spezieller, wie vordem, gesprochen wird. Es fragt sich, wie ist diese Erscheinung zu erklären? Im Magismus und Parsismus, welchen die Juden durch das Exil unmittelbar nahe gerückt wurden, war die Geisterlehre sehr ausgebildet und die Juden selbst nahmen keinen Anstand, aus dem engen Verkehr damit die bei ihnen seitdem zum Vorschein gekommene weitere Entwickelung dieser Lehre und insbesondere ihre Kenntniss der Engelnamen abzuleiten. An blinde kritiklose Aufnahme eines dem Mosaismus fremden oder gar widerstreitenden Lehrstoffes wird hierbei natürlich nicht entfernt gedacht: es handelt sich blos um die nähere Bestimmung einer schon längst anerkannten Wahrheit. Dass nun hierzu von Seiten der zoroastrischen Lehre in der That die Anregung gegeben worden sei, hat man häufig für unverträglich mit dem reinen Offenbarungsbegriff des Judenthums ausgeben wollen. Irren wir aber nicht, so beruht diese Behauptung auf dreierlei, das Wesen der Offenbarung misskennenden, Voraussetzungen: erstlich, dass alle Offenbarung etwas von Gott nur Gegebenes, vom Menschen nur (passiv) Aufgenommenes sei, nicht aber durch ein (actives) Entgegenkommen des Menschen bedingt werde; zweitens, dass das Heidenthum aller höhern Wahrheitserkenntniss ermangelt und nur das Judenthum eine solche besessen habe; und drittens, dass das Judenthum selbst keines durch seine gesammte äussere Lage bedingten organischen Fortschrittes in seiner religiösen Erkenntniss fähig gewesen sei. Werden diese drei Voraussetzungen nicht gemacht, so muss es allerdings als zulässig erscheinen, dass die zoroastrisch-magische Engellehre schon blos dadurch, dass sie den Juden bekannt wurde, einen gewissen Einfluss auf die Engellehre der Letztern ausgeübt habe. Jedenfalls aber konnte die weitere Entwickelung dieser Lehre bei den Juden der nachexilischen Zeit, welche schwerlich zu leugnen sein möchte, nur zu einer tiefern

erwähnte Kritik nicht läugnet, dass auch die angeblich jüngsten Bestandtheile jenes Geschichtswerkes mindestens *vorexilisch* sind. 1) Vgl. *Eisenmenger*, Entdecktes Judenthum. II. 370 ff.

Durchführung des allgemeinen Geistesprinzips dienen, worauf das Judenthum beruhete, und entsprach also unleugbar dem Wesen desselben. Auch hat das Christenthum später gerade diesen Fortschritt des Judenthums in allen Grundzügen, so weit sie Aufnahme in der Schrift fanden, gebilligt und als auf wahrhafter Offenbarung beruhend anerkannt. Das schliesst aber freilich nicht aus, dass nicht auch vieles Unberechtigte sich in dieser Rücksicht bei den Juden hin und wieder Eingang zu verschaffen wusste. Dahin zählen wir solche mythisch-poetische oder vielmehr fabelhafte und dem wahren Geistesbegriffe widersprechende Annahmen, wie die in die Zeit der Sündfluth gesetzte geschlechtliche Verbindung der Engel mit den Töchtern der Menschen, woraus die Riesen erzeugt sein sollen — eine Annahme, die, so viel wir wissen, zuerst das Buch Henoch machte [1]), dann das Buch der Jubiläen guthiess [2]) und viele andere jüdische [3]), pseudo-heidnische [4]), ja auch selbst mehrere christliche Schriftsteller billigten [5]). — Ebenso gehören dahin die Engel-Genealogien nebst andern hiermit in Verbindung stehenden Mythen, gegen welche sich schon die Apostel mit Entschiedenheit aussprachen [6]). — Ist jede Uebertragung einer natürlichen Thätigkeit, wie Zeugen, Essen u. dgl. auf einen Engel an und für sich verwerflich, so besitzen andere Angaben, mögen sie auch an sich nichts Verwerfliches haben, doch nur dichterischen Werth d. h. sie ermangeln aller eigentlichen Glaubwürdigkeit, weil ihre Quelle einer solchen ermangelt. Dies gilt z. B. von der Mehrzahl der Engelnamen in den angeführten Apokryphen, bei den (späteren) Targumisten [7]), im Sohar [8]), Talmud u. s. w. Anders muss natürlich das Urtheil ausfallen, wenn über Engelnamen u. s. w. kanonische Schriften berichten und namentlich, wenn auch das Zeugniss des neuen Testamentes hinzukommt. So erwähnt, um von den frühern Anführungen der Cherubim und Seraphim zu schweigen, Daniel und das Buch Tobias zuerst der שָׂרִים, *ἀρχάγγελοι* d. h. Engelfürsten oder Erzengel. Sie umgeben zunächst Gottes Thron, vertreten ganze Reiche und Völker, waren aber auch

1) Henoch c. 7—10. 63—70. 85—87. 2) Jubil. c. 5. 3) Z. B. auch Jos. Ant. 1, 3, 1.; ebenso Phil. de gigant. Op. p. 284 sq. ed. Francof. cf. Gen. 6, 2. LXX Cod. Alex. 4) Sibyllin. Orac. I. p. 82 sq. ed. Gallaeus. 5) Clem. Recogn. 1, 29. Justin. Mart. Apol. p. 92. Tertull., Clem. Al., Orig., Augustin. etc, 6) 1 Tim. 1, 4. 4, 7. Tit. 1, 14. 3, 9. 2 Tim. 4, 4. 2 Petr. 1, 16. 7) Targ. (Pseudo-) Jonath. Deut. 33, 6. cf. Thilo Apocr. 1, 41. — ebenso die siebenzig Völkerengel Targ. Pseudo- Jonath. Gen. 11, 7. Philon. Op. II. p. 242. ed. Mang. 8) Cabb. denudata Tom. II. p. 188 sqq.

zum Schutze Einzelner ausgesandt, und bringen deren Gebete vor Gott. Ihrer sind sieben, und drei von ihnen heissen Michael, Gabriel und Raphael [1]). Ebenso erwähnen die Schriftsteller des neuen Testamentes der Erzengel [2]) und nennen unter diesen namentlich Michael [3]) und Gabriel [4]). Ihre Siebenzahl findet ein irdisches Abbild in den sieben Engeln (Bischöfen) der kleinasiatischen Kirchen, welche dem Apokalyptiker den Umkreis der gesammten Kirche repräsentiren [5]). Ausserdem werden im neuen Testamente Thronen, Fürstenthümer, Gewalten [6]), Kräfte [7]) und Mächte [8]) genannt — Bezeichnungen, die die Apostel ohne Zweifel in der jüdischen, sei es nun pharisäischen, oder essenisch-gnostischen Theologie ihrer Zeit vorfanden. Andere jüdisch-christliche Lehren in Betreff der Engel sind: dass ihre Zahl überaus gross ist [9]); dass sie reine Geister sind, wie daraus erhellt, dass sie blosse Scheinkörper haben, und keine irdische Speise zu sich nehmen [10]), auch in keinem Geschlechtsverhältnisse stehen [11]); dass sie aber auch auf Körperliches einwirken [12]) und insbesondere den Menschen als Schutzengel dienen [13]). Während in allen diesen Beziehungen kein Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Lehre zu bemerken ist, tritt aber ein solcher allerdings darin hervor, dass die jüdische Theologie sowohl der ältern [14]) als eben desshalb auch der damaligen Zeit [15]) die Engel schlechthin über die Menschen setzt, die christliche dagegen nicht nur, wie sich von selbst versteht, den Vorzug Christi vor den Engeln behauptet [16]), sondern auch die Menschheit überhaupt, wenigstens rücksichtlich ihrer einstigen Bestimmung, als Gott und Christus näher, wie die Engel, stehend betrachtet [17]). Besonders wichtig ist hierbei noch, dass nach der allgemein herrschenden Ansicht der damaligen Juden, der auch die Verfasser des neuen Testamentes beitraten, die Engel selbst bei der Gesetzesverkündung auf Sinai eine vermittelnde Thätigkeit gehabt

1) Dan. 8, 16. 9, 21. 10, 13. 20. (Ez. 9, 2.) Tobias 3, 25. 6, 16. 12, 12—15. cf. LXX. Deut. 32, 8. (Targ. Jonath. Gen. 32, 24. 37, 14. 38, 25. Exod. 24, 10.) 2) 1 Thess. 4, 15. Jud. 9. 3) Apoc.. 12, 7. Jud. 9. 4) Luc. 1, 19. 26. 5) Apoc. 1—3. cf. *Züllig*. 6) Eph. 1, 20. 21. 3, 10. Col. 1, 16. Röm. 7, 38. 7) Eph. 1, 21. Röm. 8, 38. 8) Jud. v. 6. 9) Dan. 7, 10. Jonath. Exod. 33, 23. Deut. 33, 2. Mt. 26, 53. Hebr. 12, 22. Apoc. 5, 11. Jud. 14. 10) Tob. 12, 19. Jonath. Gen. 18, 8. 19, 3. Thilo Apocr. I. 346. Luc. 24, 37—43. 11) Mt. 22, 30. Luc. 20, 36. 12) Bel et Drac. v. 36. Apg. 8, 39. Tob. 6, 1 sqq. 2 Macc. 3, 25. 11, 8, (Joh. 5, 3—5.) 13) Jonath. Gen. 33, 10. 35, 10. 48, 16. Thilo Apocr. I. 347. Apoc. 1, 20. c. 2. 3. Mt. 18, 10. 14) Job. 4, 18. 19. 15) Col. 2, 18. 16) Hebr. 1, 5. — 2, 18. 17) Heb. 2, 16. Man vgl. auch: «Maria, Königin der Engel» im Kirchengebet, überhaupt den Heiligenkult der Kirche, gegen den der Engelkult in ihr ganz zurücktritt.

hatten, und dies gerade das Gesetz als ein geistiges bezeichnen sollte [1]. — Nicht minder endlich war die uralte Lehre vom Verführer und Feind des Menschengeschlechtes, dem Satan oder διάβολος [2], der sich schon früh eine Lehre von mancherlei bösen Geistern (Schedim, Alukoth u. s. w.) angeschlossen hatte, als vollständig durchgeführte Dämonologie jedenfalls schon mehrere Jahrhunderte vor dem Eintreten des Christenthums gerade so gestaltet, wie wir sie später im neuen Testamente finden. Dies zeigen besonders die Bücher *Tobias* und *Baruch*. Nach dem erstern können die Dämonen, unter denen besonders Einer, Asmodi, hervortritt, ihren Aufenthalt selbst im Menschen nehmen und sie mannichfach plagen. Für gewöhnlich aber wohnen sie an dürren Orten, in Wüsten, Ruinen u. s. w., und dahin können sie auch durch geheimnissvolle Mittel verbannt werden. Aehnlich auch Baruch [3]. Noch ausgebildeter tritt die Geister- und Dämonenlehre in der folgenden Zeit hervor. So werden im Buche *Henoch* eine ganze Schaar böser Engel, z. B. Samjaza, der Oberste derselben, Gadrel, der Verführer der Eva u. s. w. genannt [4]; bei den *Targumisten* hat der Engel des Todes den Namen Sammael [5]; in dem Buche der *Jubiläen* heisst der Oberste der Teufel Mastema, und soll derselbe der Lehrer der ägyptischen Zauberer gewesen sein [6]. *Josephus* spricht nicht ausdrücklich vom Teufel und ebenso wenig erwähnt er andere blosse Geister; dagegen sind nach ihm die δαίμονες oder δαιμόνια die Seelen verstorbener Menschen, welche als Plagegeister den Menschen in Besitz nehmen [7], schwere, unheilbare, namentlich aber auch ganz physische Krankheiten veranlassen [8] und durch geheimnissvoll wirkende Mittel, Wurzeln gewisser Bäume, salomonische Beschwörungsformeln u. s. w. ausgetrieben werden können [9]. Im neuen Testament nennen die Pharisäer den Obersten der Teufel Beelzebul oder Beelzebub [10]; auch hier ist die Erscheinung der Besessenheit eine ganz bekannte, von den Dämonen bewirkte und durch Wunder allein heilbare — und ebenso wird auch im Uebrigen der Teufel genau der herrschenden jüdischen Lehre gemäss als Urheber alles Bösen und alles Uebels, als Verführer der Menschen, Gott dieser Zeit und Fürst dieser Welt,

1) LXX. Deut. 33, 2. Apg. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Jos. Ant. 15, 5, 3. 2) Cf. Gen. c. 3. Job 1, 6. etc. Jes. 14. 12. Sap. 2, 24. 3) Tob. 3, 8 6, 9. 15, 20. 8, 3. cf. Bar. 4, 35. und Mt. 12. 43 sq. 4) Henoch 7, 9 ff 86, 6. 5) (Pseudo-)Jonath. Gen. 3, 6. cf. Ascens. Jesaiae proph. (69 p. Chr. ?) 1, 8. etc. 6) Jubil. c. 48. Mastiman, d. h. Sohn des Himmels, hiess eine libysche Gottheit (Movers). 7) Bell. Jud. 7, 6, 3. 8) Ant. 6, 8, 2. ib. 11, 3. 9) Ant. 8, 2, 5. Bell. Jud. 7, 6, 3. 10) Mt. 12, 25 etc.

als König des Todes und Widersacher des Reiches Gottes bezeichnet[1]). — Aus allem Diesem ist ersichtlich, dass die jüdische Engel- und Geisterlehre einer der Punkte war, in welchem das Judenthum das Höchste, was hier zu erreichen war, bereits wirklich erreicht und daher das Christenthum in dieser Beziehung Nichts mehr hinzuzufügen und auch nichts Wesentliches zu ändern, sondern höchstens einige, durch das Hineinziehen heidnisch-mythischer Vorstellungen entstandene, Auswüchse wiederum auszuscheiden gehabt hat. Als wesentliche Modification dieser Lehre ist nur zu betrachten, dass die dem Judenthum als solchem eigenthümliche Ueberschätzung des abstrakt-Geistigen in Vergleich zum Menschlichen und Christlichen jetzt auf ihr richtiges Maass zurückgeführt ward. Doch sind selbst hierüber die christlichen Theologen, namentlich die ältern, nicht einig und sogar noch jetzt möchte sich wohl die Mehrzahl derselben zu der Ansicht hinneigen, dass in Betreff des Vorzugs der reinen Geister vor den Menschen den Juden beizupflichten sei[2]).

7) In der *Anthropologie* der Pharisäer bildete ihr Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und an die nach dem Tode eintretende Vergeltung für Gutes und Böses den Hauptpunkt. Diese Vergeltung dachten sie sich so, dass die Seelen der Bösen zur Bestrafung ihrer in diesem Leben begangenen Sünden auf ewig im Hades eingeschlossen bleiben, dagegen die Seelen der Frommen zuvörderst eines seligen Zustandes geniessen, einst jedoch, nämlich beim Wandel der Zeiten (*περιτροπῄ τῶν αἰώνων*[3])) d. h. bei der

1) Die Stellen hierfür später.

2) Unter den Kirchenvätern spricht sich nur *Tertullian* (adv. Marc. 2, 8.) mit Bestimmtheit für den Vorzug der Menschen aus und zwar unter allerdings sehr gegründeter Bezugnahme auf Ps. 8, 7. und Hebr. c. 1. und 2. (womit Stellen, wie 2 Petr. 2, 11. nicht im Widerstreit sind). *Origenes* gibt wenigstens den Vorzug der Auserwählten vor gewissen Ordnungen der Engel zu (in Matth. tom. 10. n. 13.), behauptet aber im Allgemeinen den Vorzug der Engel vor den Menschen (in Math. tom. 17. n. 21.). Diese letztere Behauptung ist auch die aller übrigen Väter (z. B. Athenag. resurr. mort. c. 16. und Clem. Alex. Strom. 3, 3. und 7, 2. cf. ib 7, 12.) und nicht minder die der Scholastiker (z. B. Thom. Aquin. Summa 1, 101.). Die entgegenstehende Lehre hat sich mit grösserer Bestimmtheit erst dem religiösen Bewusstsein der *neuern Zeit* aufzuschliessen angefangen und zwar ist merkwürdiger Weise die hauptsächlichste Anregung dazu von der *Kabbalah* gegeben worden. Doch liegt der tiefere Grund dieses Umschwunges nur in der Bedeutung, welche jetzt mehr und mehr die *Natur* gewinnt. *Jacob Böhme*, *Baader* und *Molitor* haben bis dahin die Frage am tiefsinnigsten behandelt und dass die von ihnen gegebene Auffassung im Allgemeinen sowohl der Lehre des *neuen Testamentes* als überhaupt dem *Wesen des Christenthums* allein vollständig entspricht, dürfte nicht unschwer zu erweisen sein. 3) Jos. Bell. Jud. 3, 8, 5.

mit dem Reiche des Messias eintretenden Vollendung der Zeit (συντέλεια τοῦ αἰῶνος oder τῶν αἰώνων[1])), oder, wie man denselben Zeitpunkt auch noch bezeichnete, am Ende «dieser Zeit» (עוֹלָם הַזֶּה, αἰὼν οὗτος) und im Anfange der «künftigen Zeit» (עוֹלָם הַבָּא, αἰὼν ὁ μέλλων[3])) in andere reine Körper und damit zugleich in das Leben auf dieser Erde zurückkehren würden. War diese Lehre bereits in den Aussprüchen der Thorah, der Propheten und der Hagiographen immer heller angedeutet, so dass Daniel[3]) nur aussprach, was die Alten schon glaubten, so wurde sie später durch die sadducäische Leugnung des Jenseitigen zu einer förmlichen Unterscheidungslehre des Pharisäismus (vgl. §. 17, 3.); wesshalb sie auch erst jetzt, im zweiten Buch der Maccabäer[4]), ihren vollen und bestimmten Ausdruck erhielt. Ebenso war sie auch nachher stets ein Hauptdogma der Pharisäer, wie Josephus[5]) und die Schriftsteller des neuen Testamentes[6]) zeigen. Bemerkenswerth ist dabei, dass nicht nur die Sadducäer, sondern auch die Essener das pharisäische Dogma von der Auferstehung, wenngleich aus entgegengesetzten Gründen, bestritten. Denn während die Sadducäer die Auferstehung leugneten, weil sie die Unsterblichkeit der *Seele* nicht anerkannten und also auch in dieser Beziehung nur das Diesseitige gelten liessen: gereichte dagegen den Essenern die Auferstehung zum Anstoss, weil dieselbe eine Auferstehung des *Leibes* sein sollte, die Essener aber nur dem Geistigen und Jenseitigen einen ewigen Werth beilegen zu müssen glaubten. Allerdings ist nun die pharisäische Auferstehungslehre auch noch von der christlichen verschieden[7]); nichts desto weniger aber erkennt sie beides, das Jenseitige und das Diesseitige, dem Prinzip nach vollständig an, und so bewährt denn auch sie, ähnlich wie die Lehre über Vorsehung und Freiheit, das früher von uns über den Grundcharakter der drei Sekten Gesagte. — Ausserdem wird noch in unsern Evangelien als eine bei den damaligen Juden gewöhnliche Meinung erwähnt: Jesus möchte wohl kein Anderer sein, als Elias, Jeremias oder ein anderer Prophet, oder gar der wiederauferstandene Johannes[8]). Was die erste dieser Meinungen betrifft, so gehörte die Wieder-

1) Mt. 13. 39. 40. 49. 24. 3. 28, 20. Hebr. 9. 26. 2) Vgl. *Züllig's* Comm. über die Offenbarung Johannis. Stuttg. 1834. I. S. 11 ff. 3) Dan. 12, 2. 13. 4) 2 Macc. 7, 7—41., besonders v. 14. 5) Jos. Ant. 18. 1, 3. Bell. Jud. 2, 8, 14. 3, 8, 5. 6) Apg. 23. 8. cf. Mt. 22, 23. par. 7) Cf. 1 Cor. 15, 51. nach der Lesart des cod. Amiat. und der Vulg. 8) Mt. 16, 14. cf. 14, 2. parall.

kunft des Elias, wie schon früher bemerkt, zu den messianischen Vorstellungen der Juden[1]; was aber die übrigen Meinungen und besonders die letzte betrifft, so kann sie nicht Ausdruck des Glaubens an Seelenwanderung im gewöhnlichen Sinne des Wortes (Metensomatose), sondern nur des Glaubens an Seeleneinwohnung (Metempsychose) sein, wie wir ihn im spätern (kabbalistischen) Judenthum sehr häufig vorfinden. Während nämlich die Lehre von der Seelenwanderung annimmt, das ein und dieselbe Seele im Laufe der Zeit zu verschiedenen Malen ein selbständiges Leben, und zwar jedesmal in einem ihr eigenen Körper, führe, nimmt dagegen die Lehre von der Seeleneinwohnung (עִבּוּר, wörtlich Einschwängerung) an, dass die Seele eines Verstorbenen mit ihren besondern Kräften der Seele eines Lebenden gleichsam eingeimpft und so durch fremde Vermittlung neuerdings mit dem Leben auf dieser Erde in Verbindung gesetzt werden könne[2]). Dass diese Ansicht im Zeitalter Christi eine ganz gewöhnliche war, zeigt auch die Meinung des *Josephus*, die Dämonen seien Seelen verstorbener und zwar böser Menschen, welche (vermittelst des Ibbur!) in Lebende eingehen (εἰςδυόμενα), sie plagen und zu tödten suchen[3]). Aehnliches lehren Plutarch und andere Zeitgenossen über die Dämonen, indem sie dieselben nicht für reine Geister, sondern für Seelen Verstorbener halten; und selbst die Lehre des neuen Testamentes über Besessenheit, Wahrsagerei durch einen Pythonsgeist u. dgl. kann ebenfalls, wie es scheint, auf diese Weise gedeutet werden, ohne dass darum auch noch anderweitige, rein geistige, Einflüsse bei derartigen Erscheinungen zu leugnen wären. — Den gewöhnlichen Aufenthalt der Seelen nach dem Tode, und zwar sowohl der Guten als der Bösen, dachten sich die Juden zur Zeit Christi unter der Erde (ὑπὸ χθονὸς)[4]), und zwar so, dass die Bösen in einen tiefer gelegenen Hades (ᾅδης σκοτιώτερος), die Guten aber in einen andern Ort kämen, der minder tief und finster sei[5]); völlig reine und gerechte Seelen (ψυχαὶ καθαραὶ καὶ ἐπήκοοι) jedoch würden sogleich in den Himmel versetzt (χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον) und blieben daselbst bis zu ihrer Auferstehung[6]). — Die Menschheit im Allgemeinen hatte in Adam und dann in Noah ihren gemeinschaftlichen Stammvater, und aus ihr wurde später das Volk Israel in besonderer Weise ausge-

1) Cf. Mt. 17, 10. 2) Vgl. *Molitor* III. S. 541 ff. 3) Jos. Bell. Jud. 7, 6, 3. 4) Jos. Ant. 18, 1, 3. 5) Jos. Bell. Jud. 3, 5, 7. cf. Luc. 16, 22 ff. 6) Ib. 3, 8, 2.

schieden. Um nun den Gegensatz Israels und der heidnischen Völker möglichst grell zu machen, lehrten die Pharisäer und unter ihnen besonders die Strenggesinnten d. h. die Schule *Schammais*, in der sich namentlich der Rabbi *Elieser* hervorthat: Die Heiden, als zum Götzendienste Abgefallene, hätten zu ihren Göttern die Sarim (zum Theil böse Engel, wie Samael); sie seien bei Gott für Nichts geachtet und ihre Gebete blieben unerhört; auch sei es Pflicht für den Juden, sie zu hassen; man dürfe ihnen nichts Gutes nachreden und denselben auf keine Weise beförderlich sein; Verlorenes brauche man ihnen nicht zurückzugeben; der Ehebruch mit einer Heidin sei kein todeswürdiges Verbrechen; ja, einen Kanaaniter wie einen zum Götzendienste übergegangenen Israeliten müsse man ohne Mitleid umbringen; alle Heiden aber seien unrein und würden, wenn sie sich nicht beschneiden liessen, verdammt. Dagegen komme den Juden ihre Abstammung, ihre Beschneidung und die strenge Haltung der Opfer- und Reinigungsgesetze zu gut; sie haben darin ein sicheres Unterpfand ihrer Seligkeit; jedenfalls verfahre Gott im Hinblicke hierauf nachsichtig mit ihnen [1]). Dass dergleichen Ansichten zur Zeit Christi und der Apostel die zumeist verbreiteten unter den Juden waren, zeigen auch die Schriften des neuen Testamentes und besonders der Römerbrief. Später jedoch (bei Abfassung des Talmuds) erhielt die mildere Lehre Hillels und seiner Schule, wie überhaupt (vgl. §. 19, 4.), so auch in dieser Rücksicht die Oberhand. Nach ihr galt nicht das äussere Werk, sondern die innere gute Gesinnung als die Hauptsache; darum sollten auch die Heiden, wenn sie nur die Letztere hatten, an der kommenden Welt Theil nehmen können. Dadurch wurde dann der Vorzug Israels vor den Heiden aus einem absoluten zu einem blos relativen. — Ganz ähnlich aber, wie dieser Vorzug des ganzen Volkes in dem natürlichen Akt der Zeugung seinen Grund haben sollte, machte nach den Lehren der pharisäischen Anthropologie auch jede Familie selbst in Bezug auf Verdienst und Schuld ein Ganzes aus. Denn wie Abrahams Verdienst sich auf sämmtliche Israeliten forterbte [2]), so erbten sich auch in der Folge Verdienst und Schuld der Eltern ohne Weiteres auf ihre Kinder fort [3]). Ja nicht blos in absteigender Linie sollte dies der Fall sein, auch in der Seitenlinie und selbst in aufsteigender Linie; es galt als Grundsatz, dass die

1) Vgl. *Molitor* III. S. 89 ff. 2) Mt. 3, 9. Joh. 8, 39. cf. Röm. 3, 25 sqq. 3) Joh. 9, 2. cf. Exod. 20, 5.

guten wie die bösen Werke eines jeden Familien- und Volksangehörigen einst seinen sämmtlichen näheren und entfernteren Blutsverwandten zum Heile oder Nachtheile gereichen würden [1]). Wir brauchen nicht zu sagen, dass auf eben diesen Grundsatz theilweise auch die christliche Erlösungstheorie gebaut ist [2]).

8) Was endlich die *Naturlehre* der Pharisäer, wie der Juden überhaupt betrifft, so kann als etwas Eigenthümliches daran nur die nahe Beziehung gelten, in welche sie die Natur zum Geiste setzten. Durch diese Beziehung hatte ihnen alles Physische eine ethische, und hinwiederum alles Ethische eine physische Bedeutung und Wirkung. Vor Allem beachtenswerth ist hierfür der Begriff der levitischen *Unreinheit* (טֻמְאָה). Diese Unreinheit nämlich, war ihre Lehre, entstehe ursprünglich aus der Sünde des Geistes; vom Geiste aus bemächtige sie sich zunächst des menschlichen Körpers (besonders in Bezug auf dessen Erzeugung und Tod, aber auch auf Krankheiten, Aussatz u. dgl.); und von da aus dringe sie dann in die den Menschen umgebende und ihm zur Nahrung, Wohnung u. s. w. dienende Natur. Denn schon in Folge der Ursünde habe sie sich besonders auf die Speisen und vor allen die Opferspeisen ausgedehnt, hier den Unterschied der reinen und unreinen Thieren und dgl. bedingend. Nicht minder aber gehe sie auch noch jetzt über auf die Gefässe für Essen und Trinken, ferner auf Hausgeräthe und alles zum Dienste des Menschen Bestimmte, z. B. Kleider und Lager, und ebenso auf die Häuser selbst. Endlich aber habe sie auch für die mit dem Menschen scheinbar gar nicht in Verbindung stehende Natur einen weit reichenden Erfolg gehabt; denn das thierische Aas und jeglicher Schmutz sei damit behaftet oder vielmehr geradezu ihr Erzeugniss, gleichwie auch jede Verunstaltung der Natur z. B. durch Begattung verschiedenartiger Thiere, oder durch Zusammensäen verschiedener Saamenarten u. s. w. sie jetzt in der Natur selbst erzeuge. Sei sie aber mal da, so pflanze sie sich auch fort und zwar dadurch, dass ein Unreines schon durch blos äussere Berührung ein Anderes anstecke und so die Unreinheit in jenem gleichsam als Vater (Ab) die Unreinheit in diesem gleichsam als Kind oder Geburt (Tholdah) erzeuge. So vermöge sich die Unreinheit selbst bis ins vierte Glied fortzusetzen. Das hierbei aber am meisten zu Beachtende sei, dass der durch einen solchen rein *physischen* Vorgang angesteckte Mensch auch *ethisch* vor Gott verun-

1) Mt. 27, 25. cf. Joh. 11, 49 sqq. 2) Vgl. Röm. 11, 26.

reinigt werde, folglich die Unreinheit, wie sie aus der Ethik in die Physik hervorgehe, aus dieser auch wieder in die Ethik zurückwirke [1]). Das Gegentheil dieser zugleich ethischen und physischen *Verunreinigung* war dann eine ebenfalls physische und ethische *Reinigung oder Heiligung* (קִדּוּשׁ oder קְדֻשָּׁה), welche durch Waschungen und Opfer (also durch Wasser und Blut) nebst Gebeten, sowie durch gute Werke, z. B. Anschluss an den Tempelkultus, strenge Entrichtung des Zehntens, vielfaches Fasten, ängstliche Haltung des Sabbats u. dgl. erreicht werden sollte [2]). — Aber auch noch in anderen Beziehungen setzten die Pharisäer die Natur mit der geistigen Welt in sehr nahe Verbindung. Hatte eine schon ältere jüdische Vorstellung die Engelwelt (die Heere des Himmels) mit der Sternenwelt — nicht zwar vereinerleit, wie der Sternendienst (Zabäismus) wollte, wohl jedoch — zusammengesellt (Jehova Zebaoth) [3]): so wurde nun auch gelehrt, dass die ganze Luft voll Geister sey [4]) und dass eben diese Geister einen unmittelbaren Einfluss auf die Naturerscheinungen ausüben [5]). Ferner glaubten die Pharisäer an Himmelsstimmen (Bath-Kol) [6]) und wiesen überhaupt den Begriff des Wunders so wenig zurück, dass sie von Christus vielmehr wegen ihrer übergrossen Wundersucht getadelt wurden [7]).

§. 19.

Die Sittenlehre der Pharisäer.

1) Nach der pharisäischen Theorie hatte, wie schon früher bemerkt (vgl. §. 18, 1. 2.), die Sittenlehre eine weit grössere Bedeutung und Wichtigkeit als die Glaubenslehre, sowohl was ihre Verbindlichkeit im Einzelnen, als was das Maass ihrer Ausführung im Allgemeinen und die vorzugsweise Beschäftigung damit betraf. War auch, wie es in der Natur der Sache lag, die Ethik auf der Dogmatik gebaut und diese durchweg die Voraussetzung jener: so lag es doch in dem vorherrschend praktischen Charakter des jüdischen Volkes, dass sich selbst seine Wissenschaft vor Allem der Praxis zuwandte und auf ihre Regelung und scharfe Bestimmung sich die geistige Thätigkeit seiner Lehrer concentrirte. Auch handelte es

1) Mt. 23, 25 sq. Luc. 11, 38 sq. Vgl. *Molitor* III. 126 ff. *Bähr's* Symbolik des mos. Kultus II. 454 ff. 2) Ib. cf. Marc. 7, 1—16. Mt. 6, 5. 16. 9, 14. 12, 2 sq. 15, 1—20. 23, 23. 1 Tim. 4, 4 sqq. Hebr. 9, 10. 21 sqq. cf. 1 Joh. 5, 6. 3) Job 38, 7. Ps. 80, 5. Jes. 1, 9 etc. 4) Philo de gigant. Op. 285 sq. ed. Francof. cf. Eph. 2, 2. 5) Joh. 5, 4. 6) S. oben §. 15, 3. 7) Mt. 12, 38 sq. 16, 4. Luc. 11, 29 sq. Joh. 4, 48.

sich dabei nicht um eine blosse theologische Moral, sondern zugleich und sogar hauptsächlich um eine vollständige *Jurisprudenz*, wornach unmittelbar im Leben zu entscheiden war. Ist dieses der Grund, wesshalb der Talmud, das Resultat einer mehrere Jahrhunderte hindurch fortgesetzten Arbeit, fast nur Gesetzeslehre ist, so zeigt sich dann auch gerade hierin besonders, dass im Pharisäismus, der sich allein dabei betheiligte, nur das *Gesetz* das Allbestimmende gewesen ist. Indem wir nun diese im Zeitalter der Religionswende allmählich ausgebildete pharisäisch-talmudische Gesetzeslehre näher zu würdigen haben, kann es uns hier natürlich nicht sowohl um deren Ausführung im Einzelnen, als vielmehr nur um die Hauptgrundsätze zu thun sein, wornach diese Ausführung geschah. Daher können wir uns bei diesem Punkte sogar noch kürzer, als bei der Darstellung der pharisäischen Glaubenslehre fassen, zumal da hierin schon alle wichtigern Momente berührt worden sind, an die sich das Weitere knüpfte.

2) Die erste Grundlage für die pharisäische Moral bildete der *Dekalog*, dann alle in der *Thorah* enthaltenen Gesetzesvorschriften, nebst den sämmtlichen Sittenlehren und Ermahnungen der *Propheten* und *heiligen Schriftsteller*, und endlich der Theil der mündlichen Tradition, der später speciell mit dem Ausdrucke *Halachoth* bezeichnet wurde, früher aber unter dem allgemeinen Ausdrucke «*Ueberlieferungen der Väter oder der Alten*» vorzugsweise gemeint worden war. Wir haben es hier nur mit den Halachoth zu thun, welche sich gemäss der Eintheilung der *Mischnah* auf folgende *sechs* Hauptpunkte erstreckten: 1) *Seraim*, Samengesetze, von der Verpflegung, Erhaltung und Feierung des Landes, von seinen Erzeugnissen, den Gebetsformeln, der Hebe, dem Zehnten u. s. w.; 2) *Moed*, von den Feiertagen und was an denselben zn beobachten ist; 3) *Naschim*, von den Frauen, dem Ehestande und Allem, was sich darauf bezieht; 4) *Nesikim*, vom Schaden und Schadenersatze, überhaupt den bürgerlichen Rechtsfällen; 5) *Kodaschim*, von den heiligen, Gott geweiheten Dingen, als Opfer, Hebe etc.; endlich 6) *Thaharoth*, von den Reinigungen und den verschiedenen Arten der Unreinigkeit der Menschen, Thiere und Esswaaren etc. — Was nun das Entstehen der einzelnen Halachoth über alle diese Punkte betrifft, so war gewiss schon von Anfang an Sitte oder guter, alter Brauch und Gesetz auf's engste mit einander verbunden gewesen. Denn ohne Sitte kann ein Gesetz weder entstehen noch bestehen. Ebenso ist eine Schrift ohne ein sie begleitendes Wort, ein ge-

schriebenes Gesetz ohne ein es auslegendes und seine Anwendung zeigendes mündliches Gesetz völlig undenkbar. Endlich ist es auch der *Geist* des Gesetzes selbst, woraus sich bei seinen treuen Befolgern, d. h. hier den Frommen, später Gewohnheiten und Sitten bilden, die als ursprünglich schon im Gesetze liegend und von seinem Geber selbst beabsichtigt ohne Zweifel gleiches Alter und gleiche Verbindlichkeit mit demselben in Anspruch nehmen können. Um hier nur bei dem letzten Entstehungsgrunde stehen zu bleiben, während die Pharisäer selbst gewöhnlich auf den vorletzten zurückgingen, so hatten sich schon zur Zeit der Propheten wenigstens in engeren, seit der Wirksamkeit Esras aber und der auf ihn folgenden Schriftgelehrten gewiss schon in viel weiteren Kreisen solche Sitten und daraus entnommene Sittenvorschriften allmählich gebildet. Auf diese richtete nun die Mehrzahl der jüdischen Lehrer um so mehr ihr Augenmerk, als schon nach der prophetischen Auffassungsweise alles Unglück der Zeit, von dem das Volk betroffen worden, als Strafe für die Uebertretung oder Nichterfüllung des Gesetzes, und dagegen dessen treue Haltung als nothwendige Vorbedingung für das baldige Kommen der messianischen Zeit galt. Daher kam jetzt zu dem, was sich bis dahin von Natur und wie von selbst gebildet hatte, auch noch Absicht hinzu. Dadurch nämlich, dass man den allgemeinen Grundsatz des Gesetzes nun in besonderer Weise auf alle einzelnen Vorkommnisse des Lebens anwandte, dass man ferner Allen zur Pflicht machte, was vordem nur Sitte bei einzelnen frommen und gotterleuchteten Personen gewesen war, und dass man gegenüber der einbrechenden Fluth des Fremden auch schon das ängstlich verbot, was selbst nur die Gefahr der Gesetzesübertretung in sich enthielt, suchte man geradezu *das Gesetz zu verschärfen*, ohne doch durch irgend eine dieser Bestimmungen über das Maass desselben an sich hinaus gehen zu wollen. Dies war ohne Zweifel der Sinn des Grundsatzes, der entweder schon von Esra und der grossen Synagoge (§. 18, 2.) aufgestellt ward, oder, was eine grössere innere Wahrscheinlichkeit für sich hat, um etwa ein Jahrhundert später, nämlich zur Zeit und auf Anrathen des *Antigonus von Socho* (um 260 v. Chr.), die Billigung des Synhedriums zu Jerusalem (§. 17, 2.) erhielt: „dass der Zaun (גְּדֵר) des Gesetzes gleiche Verbindlichkeit mit dem Gesetze selbst habe.“

3) Nach und nach wurden nun alle Theile des Gesetzes mit

einem solchen Zaun oder Geder umsponnen. Besonders aber geschah dieses bei dem Sabbatsgesetze, dem Fastengesetze und dem Reinigungsgesetze. — In Betreff des ersteren wurde nicht nur, wie schon das Gesetz vorschrieb, strenge darauf gehalten, dass an den Sabbaten kein Feuer in den Häusern angezündet, also auch keine Speise bereitet werden durfte [1], sondern auch aller Marktverkehr musste ruhen [2], jedes Reisen am Sabbat (über 1000 Schritte) wurde untersagt [3], und selbst auch des Gebrauches der Waffen sollte man sich am Sabbat enthalten [4]. Doch bezog man im Allgemeinen die letztgenannte Vorschrift nur auf den Angriff, nicht auch auf die Vertheidigung, und im letzten jüdischen Kriege setzte man sich selbst bezüglich des Angriffes darüber hinweg [5]. Ausserdem finden wir im neuen Testament das Tragen von Lasten [6], das Ausraufen von Aehren [7] und selbst das Heilen von Kranken [8] pharisäischer Seits als Sabbatsschändung bezeichnet. Dagegen war es nach denselben Lehrern gar wohl gestattet, Gefährdungen des Eigenthumes vorzubeugen, selbst dann, wenn dieses Arbeit kostete [9]. Die Mischnah zählt dann neununddreissig Arbeiten auf, die am Sabbat verboten seien [10]; mehr oder minder gehört dahin alles vorhin Erwähnte. Eine andere Verschärfung des Sabbatsgesetzes bestand darin, dass man zum Anfange und Ende des Sabbats noch etwas hinzusetzte, indem man ihn schon vor Sonnenuntergang (bei der Neigung der Sonne, d. i. dem Vorabende des Sabbats) begann und oft auch erst einige Zeit nach Sonnenuntergang endete. Ausserdem liess man in allen Städten und namentlich in Jerusalem beide Zeitpunkte durch Blasen auf einer Tuba verkünden [11]. In ähnlicher Weise setzte man den Anfang des Festes der ungesäuerten Brode (des Passah im weitern Sinne) statt auf den Abend oder Nachmittag des 14. Nisan, schon auf den Morgen dieses Tages fest; daher dauerte jetzt auch das Fest nicht sieben, sondern acht Tage [12]. — Das Fastengesetz wurde in der Art erweitert, dass man nicht blos, wie schon Moses vorgeschrieben hatte, einmal im Jahre, am Versöhnungstage [3], sondern viermal (im 4., 5., 7. und 10. Monate) ordentlicher und noch

1) Exod. 16, 23. Num. 15, 32. cf. M. Terum. 2, 3. 2) Neh. 10, 31. 13, 15 ff. 3) Jos. Ant. 13, 8, 4. cf. Exod. 16, 29. 4) 1 Macc. 2, 32 ff. 2 Macc. 6, 11. Jos. Ant. 12, 6, 2. Bell. Jud. 2, 17, 10. Vit. 32 cf. Plut. de superst. p. 169. Mt. 24, 20. 5) 1 Macc. 11, 34. 43 ff. Jos. Bell. Jud. 2, 19, 2. 4, 2, 3. 6) Joh. 5, 10 cf. Mischn. Schabb. c. 17. 7) Mt. 12, 2 parall. 8) Mt. 12, 10. Mr. 3, 2. Luc. 6, 7. 13, 14. Joh. 9, 14. 16. 9) Mt. 12, 11. Luc. 14, 5 cf. Gemar. Schabb. 128, 1. 10) Tract. Schabb. 11) Cf. Lightfoot hor. hebr. p. 312 sq. Jos. Bell. Jud. 4, 9, 12. 12) Jos. Ant. 2, 15, 1. cf. Mt. 26, 17. 13) Lev. 16, 29 ff. 23, 27 ff. cf. Apg. 27, 9.

öfter ausserordentlicher Weise fastete, indem man dabei das Andenken an Jerusalems Belagerung und Eroberung durch die Chaldäer, oder auch an sonstiges Unglück beging. Es geschah dies gemäss öffentlichen Erlassen des Synhedriums [1]). Ausserdem aber gab es auch noch viele Privatfasten. So war es Sitte vieler Pharisäer, zweimal in der Woche zu fasten, nämlich am zweiten und fünften Wochentage, zum Andenken an das Besteigen des Sinai durch Moses [2]). Auch dreitägige, ja vierzigtägige Fasten kamen vor [3]). — In Betreff der Reinigkeitsgesetze hielten die Pharisäer strenge auf mancherlei Waschungen [4]), so besonders vor Tisch [5]), ferner auf den Nichtgebrauch solcher Trinkgeschirre und Schüsseln, die z. B. durch die Berührung einer Ratte, ein darauf gefallenes Aas u. dgl. unrein geworden waren [6]), und endlich besonders auf das Vermeiden aller Berührung mit Heiden durch Betreten ihrer Häuser an Festtagen, gemeinschaftliche Mahlzeiten, gemischte Ehen u. s. w. [7]). Ebenso befahlen sie, durch Salz alles Blut aus dem Fleische zu ziehen und dieses vor dem Kochen auf's genaueste zu untersuchen, ob kein dasselbe verunreinigendes Insekt darin sei — dieses das Mückenseigen [8]). — Als andere von ihnen gemachte Gesetzes-Erweiterungen werden angeführt, dass sie Meer und Land durchzogen, um Proselyten zu gewinnen [9]), dass sie lange Gebete hielten und den Wittwen empfahlen, ihnen zu solchem Behufe ihr Eigenthum zu vermachen [10]); dass sie sich durch das Tragen grosser Quasten am Saume ihrer Kleider (κράσπεδα, צִיצִית) und breiter Gebetsriemen (φυλακτήρια, תְּפִלִּין) an der Stirne und am linken Arme die Erinnerung an Jehova und seine Gebote stets rege erhalten wollten [11]); dass sie den Zehnten bis auf die kleinsten Gartengewächse ausdehnten [12]); dass sie beim Eide allerlei spitzfindige Unterscheidungen machten und z. B. einen Eid beim Golde des Tempels und bei der Opfergabe auf dem Altare für verpflichtend, dagegen einen Eid beim Tempel und beim Altare für nicht verpflichtend erklärten [13]); dass sie Gelübde an den Tempel selbst da, wo sie den nächsten Angehörigen den grössten Schaden brachten, nicht nur für verbind-

1) Zach. 7, 3. 8, 10. Mischn. Taanith 1, 5 etc. 2) Luc. 18, 12. cf. Mt. 9, 14. Taanith 2, 9. 3) Esth. 4, 15. Lightfoot l. c. p. 318. 4) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 5. 9. 13. 5) Mt. 15, 2. Mr. 7, 3. 6) Luc. 11, 38. Mr. 7, 8. 7) Joh. 18, 28. Apg. 10. 28. Jos. Ant. 12, 4, 6. 18, 9, 5. Tac. hist. 5, 5. 2. 8) Mt. 23, 24. 9) Mt. 23, 15. 10) Luc. 20, 47 par. 11) Mt. 23, 5. 7. cf. Num. 15, 38. Exod. 13, 3—11. 12) Ib. v. 23 cf. Luc. 11, 42. 13) Mt. 23, 16 cf. 5, 33 ff.

lich, sondern auch für heilsam ausgaben [1]), und überhaupt, dass sie den Schultern der Menschen schwere und unerträgliche Lasten aufbürdeten [2]). Was endlich die Ehe betraf, so finden wir nirgend bei ihnen, wie theilweise bei den Essenern, eine Empfehlung freiwilliger Ehelosigkeit, wohl aber Grundsätze, wie die des Rabbi *Ben Assai:* „Jeder Mensch, der nicht darauf bedacht ist, das „Wachset und mehret euch“ zu vollziehen, ist dem gleich, der Blut vergiesst.“ — Doch sollte der durch das Studium des Gesetzes Abgehaltene von der Pflicht, sich zu verehelichen, entbunden sein — mit Ausnahme des Hohenpriesters, der schlechterdings verheirathet sein müsse [3]). Ebenso gestatteten sie nicht blos die zweite und dritte Ehe, sondern waren auch der Ehescheidung, obwohl mit Unterschied, günstig [4]).

4) Wenn die so verstandene Umzäunung des Gesetzes der Sittenlehre der Pharisäer im Allgemeinen den Charakter äusserer Strenge verlieh und wohl hauptsächlich aus diesem Grunde Josephus ihre Sekte mit den Stoikern verglich [5]): so konnte es doch nicht fehlen, dass gerade, was Milde und Strenge betraf, sich bald innerhalb der Sekte selbst ein Gegensatz bildete. Dies geschah, als der milder denkende *Hillel* (um 30 v. Chr.) an seinem strenger gesinnten Schüler *Schammai* einen Gegner erhielt, und nun um sie und ihre Nachfolger sich zwei Schulen bildeten, die einander heftig bekämpften. Von den Streitfragen, die zwischen ihnen verhandelt wurden, berichtet uns der Talmud mancherlei. Eine der wichtigsten betraf den Sinn der Worte עֶרְוַת דָּבָר Deut. 24, 1, worin die Bedingung, unter der Moses die Ehescheidung erlaubte, ausgesprochen war. Nach der Erklärung Hillels bezeichneten dieselben „*jede* dem Manne widrige oder missfällige Sache,“ also, wie Matthäus sich hierüber ausdrückt, πᾶσα αἰτία [6]) — z. B. wenn durch Schuld der Frau selbst nur das Essen versalzen oder angebrannt war, oder auch, wie Akiba hinzufügte, wenn der Mann eine andere schönere oder ihm angenehmere Frau gefunden hatte. Dagegen erklärten Schammai und seine Schule jene Worte durch כָּעוֹר, d. h. Schändlichkeit in sittlicher Beziehung, worunter sie jede öffentliche Verletzung des Anstandes, nicht jedoch blos, wie man nach den Worten Christi [7]) vermuthen wollte, Hurerei oder Ehebruch (πόρνεια)

1) Marc. 7, 11. 2) Mt. 23, 4. Luc. 11, 46. Apg. 15, 10. 3) Joma 1, 1. cf. Jebamoth fol. 53. 63. und Dr. *Hirsch Grätz*, Gnosticismus und Judenthum, Krotoschin 1846. 4) Jos. Vit. 75. 76. Mt. 19, 3 ff. 5) Jos. Vit. 2. 6) Mt. 19, 3. 7) Ib. v. 9.

verstanden [2]). Man sieht hieraus, dass Christus, der zur Entscheidung dieser Streitfrage aufgefordert wurde, selbst wenn in seinen Worten nicht ein Verbot jeglicher Trennung des Ehe*bandes* enthalten sein sollte, sich dennoch strenger als beide jüdische Partheien darüber aussprach. Allerdings aber traf er auch nicht nach dem Geiste und Buchstaben des mosaischen Gesetzes, sondern nach der ursprünglichen und wiederherzustellenden Idee der Ehe selbst seine Entscheidung. Die Mehrzahl der spätern Juden ging den entgegengesetzten Weg. Schon Josephus erklärte sich für die Deutung Hillels [3]) und auch bei den Talmudisten fand sie allgemeinen Eingang [4]). Eine andere Frage betraf, wie schon früher erwähnt (§. 18, 7), das Verhältniss der inneren Gesinnung und des äusseren Werkes und in wieweit der erstern wegen auch die nichtisraelitischen Völker Hoffnung auf einstige Beseligung hätten. Eine dritte betraf die Aufnahme eines Heiden als Proselyten. Hillel verlangte dafür blos, derselbe müsse den Satz: „Was dir von Andern nicht gefällt, übe auch du nicht gegen Andere," richtig auffassen; Schammai aber: er müsse sich zugleich zur Uebernahme der ganzen pharisäischen Ueberlieferung bereit erklären. Ferner wurde in dem Falle, dass ein reicher Mann seine Söhne enterbt hatte, von Hillel gestattet, dass der, welchem das Erbe übermacht worden war, den Söhnen ein Drittel des Erbes als Schenkung wieder herausgebe; von Schammai aber wurde dieses verworfen, weil es eine Umgehung des Gesetzes sei. Der Streit um solche Punkte wurde mit einer Erbitterung und Heftigkeit geführt, dass es oft schien, als ob beide Schulen, obgleich sie im Allgemeinen dieselben Principien anerkannten, doch zwei ganz verschiedenen Lehren zugethan seien [4]). Wie selbst auch in Betreff des Christenthumes und der gegen die Ausbreitung desselben zu ergreifenden Maassregeln sich die Schule Hillels für eine grössere Milde entschied, zeigt der Ausspruch des ihr angehörigen Gamaliel, des Lehrers des Apostels Paulus. Er rieth, wie uns die Apostelgeschichte berichtet, von aller gewaltsamen Verfolgung der Sache des Christenthums ab, indem schon die Zeit entscheiden werde, ob sie von Gott sei oder nicht [5]). Der Streit dauerte bis in das zweite Jahrhundert nach Christus, wo sich das Synhedrium von Tiberias dafür entschied, im Allgemeinen der Schule

1) Mischnah Gittin 9, 10. *Otthon.* lex. rabb. p. 566 ff. 2) Jos. Ant. 4, 8, 23. cf. Vit. 76. Ant. 16, 7, 3. 3) *Buxtorf* Sponsal. et divort. p. 122. 4) Talm. Sanhedrin. p. 88. 5) Apg. 5, 34—39 cf. ib. 22, 3.

Hillels beizutreten, ohne jedoch die des *Schammai* durchaus zu verwerfen [1]).

§. 20.

Gesinnung und Leben der Pharisäer.

1) Wenn auch das Judenthum mit seinem *geistigen* Standpunkte gewiss in unvergleichlich höherem Maasse, als das erst auf dem *Naturboden* sich erhebende, obwohl dessen Unzulänglichkeit mehr und mehr auch wissenschaftlich erkennende Heidenthum, einen Anspruch darauf hat, als Vorstufe der absoluten, im Christenthum sich darstellenden und zuerst den *Menschen* in die ihm bestimmte Vereinigung mit Gott erhebenden Religion anerkannt zu werden: so ist jenes doch immer nur eine *Vorstufe* der absoluten Wahrheit, nicht schon die absolute Wahrheit selbst gewesen. Dieses hat es auch selbst allezeit in der Mehrzahl seiner rechtgläubigen Lehrer anerkannt, indem es hiernach den *Messias* als einen noch zukünftigen erwartete, von diesem aber sagte, dass er das mosaische Gesetz und die ganze bisherige Ordnung abschaffen, und eine neue Ordnung einrichten, einen neuen Bund Gottes mit der Menschheit stiften würde. Als nun aber *Christus* wirklich auftrat, so fragte es sich, ob jene Mehrzahl der bis dahin orthodoxen [2]) jüdischen Lehrer ihn als den verheissenen Messias anerkannte oder *nicht*, und, da Letzteres thatsächlich der Fall gewesen, worin der Grund dieser Nichtanerkennung lag. Das Christenthum findet diesen in dem sittlichen Verhalten der Pharisäer, also in einer *Thatsache*, nicht in einer blossen theoretischen oder praktischen *Doctrin*. Doch konnte es nicht fehlen, dass auch diese hiernach eine besondere Färbung annahm.

2) Das Erste, worin diese Thatsache bestand, und was daher auch Christus den Pharisäern besonders zum Vorwurf machte, war, dass sie sich zwar äusserlich vor dem Volke im Heiligenscheine, voll Begeisterung für das Gute, voll Eifer für die Ehre Gottes und sein Gesetz zeigten [3]), in der That aber eine diesem Aeusseren entsprechende sittliche Gesinnung nicht nur nicht erstrebten [4]), sondern für sich selbst eine laxe Moral in Anwendung brachten [5]) und sogar vielfachen Sünden und Lastern sich hingaben [6]) — mit einem Worte: die *Heuchelei der Pharisäer*. Wenn diese ihnen im Alt-

1) Tract. Erubim bab. 13, 6. 2) Mt. 23, 2. 3) Mt. 15, 29, 23, 5. Luc. 5, 30. Marc. 9, 11. 4) Mt, 5, 20. — 6, 18. 23, 3. 25. Luc. 11, 39. 18, 11 ff. 5) Mt. 15, 6. 6) Mt. 23, 14. 25. Joh. 8, 7.

gemeinen zum Vorwurfe gemacht wird, so weiss doch auch das neue Testament, dass es *Ausnahmen* hiervon gab. Denn allerdings fanden sich seinen Angaben zufolge unter den Pharisäern auch Männer, die mit äusserer Religiosität auch wahrhafte innere Frömmigkeit verbanden, die edel und rechtschaffen gesinnt waren und das Gute in der That wollten. Eben desshalb aber zeigten dann auch gerade diese sich dem Christenthum nicht abgeneigt. Zu ihnen gehörte vielleicht schon Zacharias, der Vater Johannes des Täufers, und nicht minder der greise Symeon, der den kaum geborenen Heiland im Tempel begrüsste [1]; doch könnten beide, ebenso wie die Prophetin Anna [2], wohl mehr noch einer andern — der essenischen — Geistesrichtung zugethan gewesen sein. Sicherer gehören dahin Nikodemus [3], ein ungenannter Pharisäer [4], Joseph von Arimathea [5], Gamaliel [6], die Pharisäer, die aus Unwissenheit für Christi Tod gestimmt hatten [7], und diejenigen, die sich des Paulus gegen die Sadducäer annahmen [8] u. s. w. Die Richtigkeit aber des vorhin erwähnten Vorwurfes Christi gegen die Pharisäer überhaupt findet eine äussere Bestätigung auch in mehreren Angaben des jüdischen Geschichtschreibers Josephus [9] und in den Geständnissen des Talmud selbst. In letzterem nämlich werden sieben Arten der Pharisäer aufgeführt, von denen nur die siebente als wahrhaft sittlich geschildert wird [10]: 1) die *Sichemitischen Pharisäer*, welche, wie die Sichemiten die Beschneidung [11], so den Pharisäismus überhaupt blos um zeitlicher Vortheile willen angenommen; 2) die *schlotternden Pharisäer*, welche aus Demuth und Andacht den Kopf hängen lassen und so schleppend einhergehen, dass sie mit den Füssen über die Erde schlottern; 3) die *bluttriefenden Pharisäer*, welche, um kein Weib anzusehen, mit verschlossenen Augen über die Strasse gehen und dann mit den Köpfen gegen die Mauern rennen, so dass sie blutig davon werden; 4) die *Mörser-tragenden Pharisäer*, d. h. solche, die aus ähnlichen Gründen Kopfdecken wie Mörser tragen. Ausser diesen vier, offenbar verspotteten Arten werden dann noch zwei unvollkommnere genannt, nämlich: 5) die Pharisäer, welche (wie die Stoiker?) sagen: „Ich will wissen, was meine *Pflicht* ist" und sie erfüllen; und 6) Pharisäer aus *Furcht vor* (zukünftiger)

1) Luc. 1, 5 cf. 67 ff. 2, 25 ff. 2) Luc. 2, 32. 3) Joh. 3, 1 ff. 19, 39. 4) Luc. 18, 18. 5) Luc. 23, 50 par. 6) Apg. 5, 34. 7) Apg. 3, 17. 8) Apg. 23, 8 ff. 9) Jos. Ant. 12, 9, 1. 13, 10, 5, 18, 1, 3. Vit. 38. 10) Gemar. hieros. Berachoth f. 13, 2. Sota f. 20, 3. und Gemar. bab. Sota f. 22, 2. 11) Gen. 34.

Strafe; endlich erst 7) Pharisäer aus *Liebe zur Tugend.* Wird schon durch diese Aufzählung und Beschreibung der Pharisäer allerdings von den spätern jüdischen Lehrern die Heuchelei dem Principe nach verworfen, so zeigt doch eben diese Schilderung, dass früher bei den Meistern in Israel sowohl die geflissentliche Ausübung, als selbst die förmliche Anempfehlung der Heuchelei keineswegs selten gewesen sein muss. Auch von der anderweitigen Lasterhaftigkeit mancher Pharisäer, namentlich, was geschlechtliche Ausschweifungen betrifft, weiss der Talmud gar Mancherlei zu erzählen [1]).

3) Ein zweiter, nicht minder tiefgreifender, Vorwurf, welchen das neue Testament den Pharisäern und den ihnen gleichgesinnten Juden wiederholt macht, war ihr *Stolz und ihre Selbstgerechtigkeit.* Diese Untugenden zeigten sich zunächst in ihrer tiefen Verachtung der Zöllner und Sünder [2]), des gesetzunkundigen Volkshaufens [3]) und der Heiden [4]); dann in dem Selbstruhme, womit sie sich theils wegen ihrer Gottes- und Gesetzeskenntniss [5]), theils wegen ihrer an und für sich zur sittlichen Vollkommenheit doch gar nicht ausreichenden Gesetzeswerke [6]) brüsteten; endlich in ihrem Vertrauen sowohl hierauf, als auf ihre Geburt und die ihnen dadurch zu Theil gewordene Gehörigkeit zum Volke Israel, woraus sie folgerten, dass ihnen die einstige Theilnahme am Reiche des Messias gar nicht entgehen könne [7]). Dagegen meinten sie nicht nur des *Glaubens* an den wirklich gekommenen Christus ganz überhoben zu sein, sondern nahmen an diesem auch Aergerniss und verschmäheten also geradezu das von ihm der Menschheit gebrachte Heil [8]). Fragen wir daher, worin das Wesen des pharisäischen Stolzes bestand, so kann die Antwort nur lauten: Es war die *Verabsolutirung des Judenthums als solchen* gegenüber zwar nicht dem Messianismus als blosser *Idee* — denn diese Messias*idee* gehörte ja selbst schon zum Judenthum — wohl aber gegenüber dem Christenthum als einer bereits in's Leben getretenen *Wirklichkeit*, und ebenso gegenüber dem Heidenthum als der Gesammtheit der Nichtjuden, die nicht nur ebenfalls von Gott zu dieser Wirklichkeit berufen waren, sondern die sich auch zum Theile schon innerlich ihr zuzukehren angefangen hatten.

4) Ist Beides, die *erheuchelte* (d. h. Andere belügende) Ver-

1) Sota hieros. f. 20, 1. 2) Luc. 18, 9 ff. 3) Joh. 7, 49. 4) Röm. 2, 17 ff. 5) Ib. 6) Röm 3, 20 ff. Luc. 18, 9 f. 7) Röm 2, 25 ff. und v. a. St. 8) 1 Cor. 1, 23.

stellung einer schlechten Wirklichkeit und die *stolze* (d. h. sich selbst belügende) Verwerfung der guten Wirklichkeit, allerdings wohl ein *Idealismus* schlimmer Art zu nennen: so trat dann in den irrigen *messianischen Erwartungen der Juden* dieser falsche Idealismus noch viel deutlicher als eine Denkart und Geistesverfassung hervor, die dem Christenthum bei ihnen im Grossen und Ganzen den Eingang schlechthin versperrte. Denn das unscheinbare Auftreten Jesu, seine Demuth und Sanftmuth, seine Lehre, dass man Gott, was Gottes, dem Kaiser aber, was des Kaisers ist, geben müsse, seine Erklärung, dass er nicht gekommen sei, ein Weltreich, sondern vielmehr nur eine Kirche zu stiften, und dass hierbei der politische Zustand vorerst ganz derselbe bleiben werde, seine Forderung, vor allem Andern sich innerlich zu bekehren, sein Kreuz in Geduld auf sich zu nehmen und Ihm nachzufolgen, und ganz besonders der, wie es schien, so grelle Widerspruch, dass Er, der „Sohn Josephs,“ der allen Leiden, aller Schmach, zuletzt dem Tode am Kreuze Preisgegebene, der „Sohn Gottes“ sei, an den zu glauben die erste Bedingung der Theilnahme an seinem Reiche sei — dies Alles wollte mit dem herrlichen theokratischen Messiasreiche und seinem ewig herrschenden Könige, wovon die Propheten so Vieles geweissagt hatten und worauf die Juden hofften, keineswegs stimmen. In der That war der aus diesen prophetischen Weissagungen geschöpfte Einwand gegen die Messianität Jesu der gewichtigste, der von Seiten des pharisäisch-orthodoxen Judenthums vorgebracht werden konnte, und leicht möchte man demselben von seinem Gesichtspunkte aus sogar vollkommen Recht zu geben sich versucht fühlen, wenn nicht das Christenthum durch seine bestimmte Unterscheidung der *ersten* und *zweiten* Zukunft Christi auch diesem Einwand seinen eigentlichen Nerv abgeschnitten hätte [1]). Dadurch aber, dass die Juden im Allgemeinen diese Unterscheidung nicht machten, wenn auch, wie früher (§. 18, 4) bemerkt, einzelne Andeutungen hiervon selbst im Talmud sich finden, erhält ihre messianische Ansicht, wo immer sie wirklich und unverhüllt hervortrat, wie in dem Kriege Barkochba's und sonst, ganz den Charakter einer *Schwärmerei.* Denn das Wesen der Schwärmerei hat unter verschiedenen Formen immer noch darin bestanden, dass der geistig noch ganz unvermittelte Eintritt der *messianischen Zeit* (des Ideals der Freiheit u. s. w.), die doch erst der Schlusssatz aller Vermittelungen

1) Vgl. Justin. Apol. I. c. 52. Dial. c. Tryph. 14. 31. 32. 40. 49. 52. 110.

in der Geschichte der Menschheit sein kann, sofort erwartet oder vielmehr ihre Herbeiführung gewaltsam von den Menschen selbst versucht wird. Der Irrthum liegt dabei viel weniger in der Idee an und für sich, als in der voreiligen Verwirklichung derselben. — Eine Vorstufe aber des höchsten Maasses dieser Schwärmerei, das sich bei den Juden in ihrem Vernichtungskampfe mit den Römern aussprach, war schon der blinde, die Veränderung der Zeit in religiösen wie in politischen Dingen nicht gewahrende [1]) Gesetzeseifer der (pharisäisch-) jüdischen *Zeloten.* Zu ihnen hatten in religiöser Beziehung, wie es scheint, sogar zwei christliche Apostel vor ihrer Bekehrung gehört. Der Eine von diesen war *Simon* der Kananite oder der Zelot [2]) — wenn anders aus diesem Beinamen auf eine solche Geistesrichtung geschlossen werden darf —, der Andere *Paulus* oder, wie er damals noch hiess, *Saulus*, der sich selbst ihnen beizählte [3]). In politischer Beziehung aber gehörten dahin die *Galiläer.* Diese hatten schon um 6 nach Chr. unter *Judas* dem Gauloniten oder Galiläer aus Gamalis und *Sadduk* einen Aufstand gegen die Römer erregt. Auch nach seiner Unterdrückung [4]) erhielt sich die ihn veranlassende feindselige Stimmung gegen die römische Oberherrschaft und ward von den Pharisäern durch die Verbreitung der Lehre, es sei aus religiösen Gründen nicht erlaubt, dem Kaiser Zins zu bezahlen, fortwährend im Stillen genährt [5]). Nicht minder scheint sich die Parthei der Galiläer erhalten zu haben, indem die während der Lehrzeit Christi von Pilatus hingerichteten Galiläer wohl dahin zu rechnen sein dürften [6]). Im jüdischen Kriege aber erhob sie sich von neuem mit grosser Heftigkeit; riss sie jetzt das ganze Volk mit sich fort und gab hierbei ihren äusseren Zusammenhang mit der frühern Aufruhrsparthei besonders noch dadurch zu erkennen, dass *Menahem* und *Eleazar*, zwei Nachkommen des Galiläers Judas, schon gleich anfangs an der Spitze der Empörer standen [7]). Nun bemüht sich zwar Josephus, die Parthei der Galiläer oder Zeloten als eine von der pharisäischen verschiedene darzustellen. Allein er wird darin von der Geschichte selbst Lügen gestraft. Denn diese berichtet uns nicht nur, dass die Gesammtheit des jüdischen Volkes, soweit dasselbe unter dem Einfluss pharisäischer Lehren stand, zuletzt von der wilden Schwärmerei jener Zeloten ergriffen ward, sondern auch, dass die Keime dieser Schwär-

1) Mt. 16, 3 f. Luc. 12, 54 ff. 2) Luc. 6, 15 cf. Mt. 10, 4 par. Vgl. jedoch Apg. 21, 20. 3) Apg. 22, 3. Gal. 1, 14. 4) Apg. 5, 37. 5) Mt. 22, 17. 6) Luc. 13, 1 ff. 7) Jos. Ant. 18, 1, 6. Bell. Jud. 2, 8, 1. — 17, 10.

merei schon von Anfang an in nichts Anderem als den falschen Messiashoffnungen der Pharisäer lagen. Der Umstand aber, dass auf diese Weise das orthodoxe Judenthum, indem es zu seiner vollen Ausgestaltung kam, in Schwärmerei, d. h. in falschen Idealismus und Spiritualismus überging und eben darin dann auch seinen Untergang fand, ist ebenso bezeichnend für den *geistigen* Grundcharakter des Judenthums, als es auf der andern Seite bezeichnend für den *natürlichen* Grundcharakter des Heidenthums ist, dass dieses seiner Gesammtheit nach zuletzt fast durchaus in Epikureismus und damit in falschen Realismus und Materialismus ausartete.

5) Erhellt aus dem Gesagten zugleich, welches Verhältniss der Pharisäismus zum Christenthum einnahm, und wesshalb dieses, so verwandt es auch damit war, doch mit grösster Entschiedenheit dagegen auftreten musste: so ist jetzt noch sein Verhältniss zu andern Lehrkreisen und Lehrbegriffen jener Zeit wenigstens insofern zu berühren, als hier eine scheinbare Analogie nur zu leicht gar sehr missdeutet wird. Man hat nämlich nach dem Vorgange von Josephus [1]) die Pharisäer oft mit den Stoikern verglichen, und in der That hat diese Vergleichung sehr viel für sich. Denn gleichwie das geistig und allgemein gefasste *Naturgesetz* den Stoicismus bestimmte, so bestimmte das auf rein übernatürlichem Grunde beruhende *mosaische Gesetz* den Pharisäismus. Und auch in sehr vielen Einzelnheiten lässt sich eine Parallele beider Systeme recht wohl durchführen. So hatte z. B. auch der Stoicismus eigentlich nur Einen freilich pantheistisch gedachten Gott, und mit oder in ihm zugleich eine Art Engel, indem jener Eine Gott sich in eine Vielheit von Göttern entfalten sollte; ferner hatte er eine Art Weltschöpfung, eine Art Vorsehung oder Bestimmung des Menschen durch die Heimarmene nebst dem Versuche, dabei die menschliche Freiheit zu retten, und nicht minder in der Strenge seines Sittengesetzes eine Art pharisäischer Gesetzlichkeit, ja in dem Bilde seines Weisen sogar auch eine Art Messias u. s. w. Dennoch braucht man sowohl jene allgemeine Grundlage als alle diese Einzelheiten nur eines einzigen Blickes zu würdigen, um sofort die wesentliche Verschiedenheit beider Systeme inne zu werden. Ferner aber ist zwar nicht zu leugnen, dass der Kampf, welchen einerseits der Stoicismus mit dem Epikureismus, andererseits der Pharisäismus mit dem Sadducäismus zu führen hatte, rücksichtlich der Lehren,

1) Vit. 2.

um die es sich dabei handelte, im Allgemeinen ziemlich gleicher Natur war, ja auch, dass zwischen Epikureismus und Sadducäismus selbst ein historischer Zusammenhang stattfand. Allein dieses führt doch die Gegner dieser beiden verwandten Lebensansichten, den Stoicismus und den Pharisäismus, keineswegs näher zusammen, indem an eine historische Beziehung, in der etwa auch sie gestanden hätten, nicht entfernt zu denken ist. Ganz besonders jedoch ist das im Auge zu behalten, dass die Stellung, welche der Pharisäismus zum Judenthum, und welche der Stoicismus zum Heidenthum einnahm, grundverschieden war. Es bildete nämlich der Pharisäismus im Judenthum der letzten Zeit die *Basis*, gleichwie im Heidenthum der letzten Zeit der Epikureismus die Basis bildete: jener war dort, wie schon früher bemerkt, die Religion der grossen Masse, gleichwie dieser hier die Philosophie der grossen Masse war. Gegen diese Grundmacht aber trat dort der Sadducäismus, und hier der Stoicismus als *Opposition* auf. Dieses ganz entgegengesetzte Verhalten der unter sich allerdings gleichartigen Systeme beruhte in dem Gegensatze von Judenthum und Heidenthum überhaupt. Gerade die Konsequenz aber, womit dort der Pharisäismus und hier der Epikureismus das allgemeinste Princip je ihres Lehrkreises verfolgten, musste es dem Juden nahe legen, in sämmtlichen Heiden Epikureer, und dem Heiden, in sämmtlichen Juden Pharisäer zu erblicken. — Alles dieses beweiset zugleich, dass es im Zeitalter der Religionswende nicht zwei stärkere und durchgreifendere Gegensätze gab, als den *Pharisäismus* und den *Epikureismus*, oder, um die beiden Städte zu nennen, welche in ihnen vor allen den Ausdruck ihrer Gesinnung sahen, als *Jerusalem* und *Rom*, und dass also diese eigentlich es waren, worin jene Zeit ihre äusserste Rechte und ihre äusserste Linke dargestellt fand. Alle anderen Lehrbegriffe dagegen, welche diese Zeit hervorbrachte (vgl. die Einleitung), konnten nur entweder *zwischen* jene beiden Gegensätze fallen, oder aber als ihre wirkliche Vermittlung zugleich wesentlich *über* sie hinausgehen.

Vierter Abschnitt.

Der sadducäische Lehrbegriff.

§. 21.

Die Lehre der eigentlichen Sadducäer.

1) Es ist bereits oben (§. 17) im Nähern von uns dargethan worden, dass der Sadducäismus im Gegensatz zum Pharisäismus unmittelbar entstanden war durch den unter den Ptolemäern und Seleuciden zuerst eingeleiteten, auch in der Maccabäerzeit noch fortbestehenden und zuletzt in der Zeit der Herodier und der Römer wieder besonders lebhaft gewordenen Verkehr der Juden und Griechen; dass er somit seinem innern Wesen nach diejenige griechische Denk- uud Lebensweise innerhalb des jüdischen Volkes war, die gemäss dem allgemeinen Charakter jener Zeit sich vorherrschend durch den Epikureismus leiten liess; und endlich, dass er sich äusserlich als eine Partheiansicht hauptsächlich der Vornehmern und Reichern unter den Juden darstellte, welche an und für sich weit mehr durch Politik als durch Religion bestimmt, eben darum auch weit mehr in jener als in dieser ihre wirkliche Stärke besass. Fragen wir, was das eigenthümlich Jüdische im Sadducäismus ausgemacht habe, so kann dies zunächst nur in dem Umstande gesucht werden, dass seine Anhänger ihrer *Abstammung und Geburt* nach Juden waren und den Beweis davon in ihrer Beschneidung an sich trugen. Doch legten sie selbst hierauf so wenig Gewicht, dass sie nicht selten dieses ihr jüdisches Kennzeichen aus Liebe zu den gymnastischen Spielen der Griechen durch mancherlei chirurgische Operationen [1]) wieder zu beseitigen suchten. Dann blieb also nur die jüdische Abstammung selbst das sie von den übrigen Völkern Unterscheidende. Nun gehörte aber, wie wir gesehen (§. 14), der Begriff des Volkes Israel in der That wesentlich zum Dogma des Judenthums und er war es vorzüglich, worin dessen *Diessei-*

1) S. *Winer* B. RWB. Art. Beschneidung.

tigkeit hervortrat. Ausserdem aber erkannten die Sadducäer auch noch Anderes an, was die Diesseitigkeit des Judenthums ausmachte, jedoch so, dass sich der Hauptsache nach hierauf allein ihr Glaubensbekenntniss beschränkte. Denn vom *Gesetze* liessen sie allerdings den Buchstaben, aber auch nur diesen gelten, und in Betreff *Gottes* leugneten sie wenigstens sein Dasein nicht. Insofern lässt sich immerhin sagen, dass sie wirklich alle *drei* Grundbegriffe des Judenthums annahmen. Darum stellt sich auch in ihnen unleugbar eine eigenthümliche Abzweigung des jüdischen Lehrkreises dar und es lässt sich von dieser Abzweigung sogar mit einem gewissen Rechte behaupten, dass sie im Mosaismus selbst ihre Wurzel gehabt hat; nur konnte es freilich nicht fehlen, dass die Abkehr von allem Höhern und Jenseitigen, die mit ihrem ausschliesslichen Streben nach dem Diesseits eins und dasselbe war, sie nur zu bald alles inneren religiösen Lebens beraubte und sie daher von dem Augenblicke an, wo sie als selbständige Parthei im Judenthum auftrat, in demselben auch nur ganz äusserlich fortzuleben vermochte. Dadurch erklärt es sich, dass in demselben Augenblick, wo der äussere politische Bestand des Judenthums unterging, diese Parthei sofort allen Boden verlor und im eigentlichsten Sinne der Vernichtung anheimfiel, während die pharisäische Parthei allerdings im Talmud einen neuen geistigen Mittelpunkt gewann (vgl. §. 17.). — Nach dieser allgemeinen Charakteristik wenden wir uns jetzt zum Besondern.

2) Das *Dasein Gottes* als des höchsten und zwar einigen, geistigen und völlig unerfassbaren Wesens, das die Welt erschaffen habe, gaben, wie schon bemerkt, die Sadducäer zu. Allein sie stellten zugleich jede spätere thatsächliche Einwirkung Gottes auf die Welt in Abrede und schnitten namentlich die Frage, ob Gott auch Böses thue (*δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν*), damit ab, dass sie lehrten: Es gebe durchaus (*παντάπασιν*) keine göttliche Bestimmung (*εἱμαρμένη*), vielmehr hänge Gutes und Böses allein von des Menschen Wahlfreiheit ab (*ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι*) [1]). Hatten nun zwar die Epikureer eine ganz ähnliche Behauptung aufgestellt (§. 4, 3.): so unterschieden sich doch von ihnen die Sadducäer sehr wesentlich dadurch, dass das Sittliche bei diesen in ganz anderer Weise, als bei jenen, in den Vordergrund trat. Daher muss es sogar zweifelhaft bleiben,

1) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 14. Ant. 13, 5, 9.

ob sie gleich jenen auch in der äusseren Natur nur eine Herrschaft des Zufalles gelten liessen. Vielmehr dürfte das Vorwalten des Geistigen, wodurch sich das Judenthum überhaupt vom Heidenthum unterschied, sich unwillkürlich auch den Sadducäern aufgedrungen und diese dazu vermocht haben, sich auf Naturspeculationen gar nicht weiter einzulassen, sondern sich für die Begründung ihrer Behauptung mit einer blossen Berufung auf das Sittengesetz zu begnügen. Denn das Sittengesetz erkannten sie im Unterschiede vom Epikureismus und im Anschluss an das mosaische Gesetz (s. unten) allerdings an; hiernach aber musste sowohl Gott als gut, wie der Mensch als frei angesehen werden.

3) Abgesehen von Gott jedoch leugneten sie die *jenseitige Welt* durchaus. Es gebe, war ihre Lehre, weder Engel noch Teufel, noch überhaupt körperlose Geister. Darum sei auch an eine Fortdauer (διαμονή) der Seele nach dem Tode nicht zu denken; vielmehr gehe die Seele mit dem Körper zu Grunde. Ebenso könne eine einstige Auferstehung des Leibes durchaus nicht angenommen werden. Hieraus folge, dass eine Belohnung oder Bestrafung nach dem Tode (im Hades) nicht stattfinde. Aber es sei auch etwas Unwürdiges, durch eine Rücksicht hierauf sich in seinen Handlungen bestimmen zu lassen; vielmehr sei alles Gute nur um seiner selbst willen zu thun [1]). Zum Beweise dafür, dass es keine Auferstehung gebe, beriefen sie sich unter andern selbst auf eine Stelle im mosaischen Gesetze, wodurch die Pflichtehe vorgeschrieben wird [2]): Denn angenommen, dass auf Grund dieser Vorschrift eine Frau sieben Brüder nach einander habe heirathen müssen, so frage es sich, wessen unter ihnen die Frau bei der Auferstehung sein werde? Da nämlich Alle ein gleiches Recht darauf hätten, aber nur Einer sie erhalten könne, so müsse nothwendig den Uebrigen Unrecht geschehen; und dies lasse sich doch nicht mit Gottes Gerechtigkeit in Einklang bringen! Aus dieser Beweisführung sieht man, was ihnen auch Christus bei der Entscheidung über diese Frage zum Vorwurf machte, dass sie von einer geistigen Auferstehung, wobei alles eheliche Verhältniss fortfallen muss, keinen Begriff hatten [3]). Dennoch mochten sie gegenüber den Pharisäern, die sich ebenfalls die Auferstehung grob-materiell, nicht verklärt-natürlich vorstellten, mit einem Einwand dieser Art nicht so ganz Unrecht haben. Einen negativen Grund aber für ihre Behauptung

1) Matth. 22, 23. Apg. 23, 8. Jos. Ant. 18, 1, 4. Pirke Aboth 1, 3. 2) Deut. 25, 5. 3) Mt. 22, 23—30.

konnten sie allerdings im mosaischen Gesetze wohl finden. Denn im Allgemeinen tritt hier die Lehre von der jenseitigen Welt auf eine sogar auffallende Weise gar sehr in den Hintergrund. Wird doch in der Genesis der Schöpfung der Engelwelt gar nicht gedacht, wenn auch Engel daselbst häufig genug erwähnt werden! Aber noch auffallender ist, dass im Pentateuch von dem Leben nach dem Tode nirgendwo ausdrücklich gesprochen, ja zur Unterstützung des Gesetzes blos mit irdischen Strafen gedroht und seine Befolgung blos mit irdischen Belohnungen anempfohlen wird. Für zufällig oder gar für veranlasst durch die Nichtkenntniss der Lehre vom Jenseitigen kann dieses Stillschweigen allein schon aus dem Grunde nicht gelten, weil zu derselben Zeit, als Moses das Gesetz gab, die erwähnte Lehre in Aegypten zufolge den Hieroglyphen bereits auf's vollkommenste ausgebildet war. Verlieh das nun allerdings der sadducäischen Leugnung einigen Schein, so ist doch deren eigentlicher oder positiver Grund ohne Zweifel anderswo zu suchen. Bei Epikur nämlich war das Hauptmotiv seiner Leugnung des Jenseitigen die grössere Beruhigung im Diesseitigen gewesen, und in der That ist bis auf einen gewissen Punkt die Bejahung des Einen die Verneinung des Andern *(affirmatio unius negatio alterius)*. Nun mag etwas Aehnliches freilich wohl auch bei den Sadducäern im Hintergrunde gelegen haben. Allein selbst hiermit reicht man noch nicht ganz aus. Denn einmal betonten sie ihre Leugnung des Jenseitigen sogar noch weit schärfer als Epikur, da dieser ja eine Menge Götter (εἴδωλα), und also wohl auch das Dasein von Geistern, Engeln u. s. w. immer noch annehmbar fand, ebenso von Göttererscheinungen sprach, welche dem Menschen im Traume zu Theil würden, und endlich selbst den Vorzug des Mythenglaubens vor der Lehre von der Naturnothwenthigkeit anerkannte, die Sadducäer aber sogar den Widerspruch nicht scheueten, dass das Dasein eines geistigen Gottes recht wohl anzunehmen, dagegen das Dasein einer Geisterwelt schlechthin zu leugnen sei. Sodann ist nicht zu übersehen, dass sie auch hier auf die sittliche Frage ein besonderes Gewicht legten und sich über den Beweggrund zur Tugend fast wie Stoiker aussprachen. Aus beiden Gründen erklärt keineswegs eine einfache Annahme des epikureischen Systems die Entschiedenheit, womit sich die Sadducäer dem Glauben an eine jenseitige Welt widersetzten. Vielmehr kann man das Hauptmotiv, das sie zu dieser ihrer Negation bewog, wohl nur in ihrem Gegensatz gegen die Pharisäer und in ihrer Erbitterung über den Missbrauch finden,

welchen Letztere mit dem Glauben an die jenseitige Welt dadurch machten, dass sie ihn weit über sein richtiges Maass hinaus übertrieben und so das Recht des Diesseitigen wirklich beeinträchtigten. Dahin gehört z. B. der grimmige und nicht zu entschuldigende Hass, den die Pharisäer gegen alle auswärtigen Völker predigten und dadurch auf's höchste zu steigern suchten, dass sie diese als völlig gottlos und zugleich verbündet mit Samael und andern bösen Geistern darstellten. Dahin gehört ferner der von den Pharisäern wenn nicht erfundene, so doch geduldete und mehrfach empfohlene Aberglaube an die vorgeblich einst geschehene und darum auch jetzt noch recht wohl mögliche geschlechtliche Verbindung der bösen Engel mit den Töchtern der Menschen — eine Lehre, welche allem Zauberwesen und insbesondere dem Hexenglauben selbst noch der neuern Zeit zur ersten Voraussetzung gedient, überall die ärgsten Gräuel veranlasst, hierdurch jedoch vornehmlich auch noch wieder in unserer Zeit den fast allgemein herrschenden Unglauben an das Dasein der Geisterwelt verschuldet hat. Dahin gehört endlich ganz besonders auch noch die pharisäische Lehre von Opfern, Gelübden u. dgl., die, anscheinend sehr wohl begründet durch die Hinweisung auf die Belohnungen in der jenseitigen Welt, zugleich von der Selbstsucht ihrer Lobredner in der Weise ausgebeutet ward, dass mit ihrer Befolgung, wie Christus nachwies, die nächsten Bedingungen des Familienlebens, die Pflichten der Kinder gegen die Eltern u. s. w. auf's Unverantwortlichste verletzt werden mussten[1]. Gegenüber solchen Excessen auf der einen Seite werden die Excesse auf der andern sehr wohl erklärlich, so wenig sie auch dadurch entschuldigt werden.

4) Liess sich mit dem Buchstaben der Thorah die Leugnung der göttlichen Vorherbestimmung bei alleiniger Anerkennung der menschlichen Freiheit und ebenso die Leugnung der jenseitigen Welt immer noch auf *scheinbare* Weise und zur Noth in Einklang bringen — denn in der That war doch auch dieses nicht möglich, und Christus wirft daher mit Recht den Sadducäern «Unkenntniss der Schrift und der Macht Gottes» vor[2]: so waren dagegen sowohl die ganze übrige Schrift und vornehmlich die prophetischen Bücher, als auch Alles, was sonst noch von den Pharisäern zur Tradition (Mischnah) gerechnet wurde, insbesondere aber ihre νόμιμα oder Halachoth, mit einer solchen Ansicht absolut und auf den ersten

1) Mr. 7, 11. Vgl. Molitor III. §. 553. 554. 2) Mt. 22, 29.

Blick unverträglich. Da nun, wie wir gesehen (§. 18, 2), die Juden auch sonst Thorah und Mischnah einander als erstes und zweites Gesetz entgegensetzten und hierbei nicht nur die mündliche Tradition, sondern auch sämmtliche Bücher der Schrift ausser dem Pentateuch zur Mischnah rechneten: so konnten die Sadducäer, wollter sie anders bei ihren Leugnungen verharren und doch noch für gesetzliche Juden gelten, Solches nur durch die Anerkennung der Thorah und die Verwerfung der Mischnah in dem angegebenen weitern Sinn erreichen. Dass sie wirklich nur die Bücher Moses annahmen, sagt Josephus ausdrücklich [1]). Damit stimmt überein, dass Jesus ihnen die Auferstehung nur aus einer Gesetzesstelle bewies und auch dieses nur indirekt, indem darin zunächst nichts Anderes als die Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen ist [2]). Viel kürzer und schlagender aber hätte dies, namentlich auch mit Bezug auf die Auferstehung, z. B. aus Daniel geschehen können [3]). Zwar hat man in neuerer Zeit behaupten wollen, dass die Sadducäer nicht blos die Thorah, sondern auch die übrigen Schriften des jüdischen Kanons angenommen hätten [4]). Dafür hat man sich einmal auf den Talmud berufen, indem in einer Stelle desselben [5]) gegen die Sadducäer (nebenbei) auch aus den Propheten und Hagiographen argumentirt wird, und in einer andern Stelle [6]) sogar ein Sadducäer selbst sich auf eine Stelle bei Amos [7]) beruft. Doch reichen diese Angaben des Talmud nicht hin, um daraus für die Ansicht der Sadducäer ein sicheres Ergebniss zu gewinnen; denn offenbar legen beide Stellen mehr für den Glauben ihrer Gegner als für ihren eigenen Glauben ein Zeugniss ab. Ferner hat man gesagt, dass ohne Annahme der ganzen Schrift von Seiten der Sadducäer ihre Aufnahme in das Synhedrium [8]) und ihre Zulassung zum Hohenpriesterthum [9]) und sonstigen Aemtern [10]) undenkbar sein würde. Allein so gewiss es auch z. B. nach der bekannten Stelle bei Josephus [11]) ist, dass damals der alttestamentliche Kanon bereits seine

1) Ant. 13, 10, 6: *Νόμιμα πόλλα τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δὲ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.* 2) Mt. 22, 32. cf. Exod. 3, 6. 3) Dan. 12, 2. 13. Vgl. D. *Joel*, die Religionsphilosophie des Sohar Lpz. 1849. S. 2., wo gezeigt wird, dass die Juden überhaupt jene Lehre vorzugsweise aus dem Pentateuch zu beweisen suchten, offenbar, weil dieser innerhalb des Judenthums selbst eine grössere Auctorität besass. 4) *Winer*, Bibl. R. W. B. Art. *Sadducäer.* 5) Sanhedrin f. 90, 2. 6) Cholim. p. 87. 7) Amos 4, 3. 8) Apg. 23, 6. 9) Jos. Ant. 9, 1, 4. 20, 88. 10) Jos. Ant. 18, 1, 4. 11) Jos. c. Apion. 1, 8.

gesetzliche Geltung hatte: so ist es doch unstatthaft, auf die jüdische Anschauungsweise neuere (protestantische) Ansichten vom Werthe der Schrift im Gegensatz zur Tradition übertragen zu wollen. Machten doch die Pharisäer selbst, wie wir gesehen, einen grossen Unterschied zwischen der Thorah und den übrigen Büchern! Zählten doch auch sie diese Bücher wohl noch ohne Weiteres zur Tradition! Und konnte doch, wer die Tradition, insbesondere die pharisäischen Halachoth verwarf, wohl auch diese Bücher verwerfen, ohne durch Letzteres mehr, als durch Ersteres am Eintritt in das Synhedrium, an der Uebernahme des Hohenpriesterthums u. s. w. verhindert zu werden! Denn allerdings nicht die Rechtgläubigkeit, auch nicht die Gunst der Pharisäer, sondern nur die dem Judenthum fremde, aber dennoch von ihm anerkannte und gefürchtete, politische Gewalt verhalf ja den Sadducäern zu dergleichen Ehrenstellen! — Ausserdem bemerkt noch Josephus [1]), dass die Sadducäer selbst in ihren Aemtern so gut wie keinen Einfluss gehabt hätten; denn um es nicht ganz und gar mit der Menge zu verderben, seien sie genöthigt gewesen, wider ihren Willen den Pharisäern beizustimmen. Nicht minder berichten er und die Apostelgeschichte, wie sie bei jedem Versuche, ihre Ansichten geltend zu machen, mit ihren Gegnern bedeutende Kämpfe zu bestehen hatten [2]). Aus Allem diesem ist klar, dass auch die Verwerfung des grössten Theiles der heiligen Schrift kein unübersteigliches Hinderniss für ihre (doch immer nur ausnahmsweise) Zulassung zu obrigkeitlichen Aemtern gewesen sein wird.

5) Wie bei diesen Ansichten ihre *religiöse Gesinnung* überhaupt beschaffen sein musste, ist leicht zu ermessen. Nicht nur, dass sie durch die Geringschätzung der Ritualien u. s. w. selbst als Priester im Tempel und anderswo vielfaches Aergerniss gaben [3]): auch der tiefere Grund der Religion war bei ihnen untergraben und ihre Weltansicht konnte im Allgemeinen nur als epikureisch gelten, trotzdem dass sie theilweise auf das mosaische Gesetz hielten oder zu halten vorgaben. Denn dass sie es auch in rein praktischer, d. h. allgemein sittlicher Beziehung nicht eben strenge mit der Befolgung dieses Gesetzes genommen haben werden, erhellt schon daraus, dass sie die tiefere, theoretische Grundlage desselben so vollständig beseitigt hatten; dann auch aus ihrem häufigen Verkehr mit den damals in hohem Maasse verdorbenen Fürstenhöfen, aus ihren nahen

1) Jos. Ant. 18, 1, 4. 2) Jos. Ant. 13, 10, 6. 20, 9, 1. Apg. 23, 9. 3) Mischna Succa 4, 9. Jadaim 4, 6—8.

und gern aufgesuchten Beziehungen zu den Reichen und Vornehmen, aus ihrem unthätigen Leben bei Wohlhabenheit u. s. w. Gewiss haben gerade auch Beobachtungen dieser Art ein Wesentliches dazu beigetragen, dass sie bei den Juden im Allgemeinen eines sehr übeln Leumunds genossen, der Talmud aber ihnen überall mit der grössten Verachtung entgegentrat, indem er sie, und dies gewiss nicht mit Unrecht, des Epikureismus bezüchtigte [1]). Das Hauptsächlichste jedoch, was ihnen Josephus vorwirft, war die Rauhheit und Härte, die sie besonders dann zeigten, wenn sie von Amtswegen Verbrechen zu bestrafen hatten [2]); sodann Unfreundlichkeit im Verkehre mit Andern und unter sich, und endlich auch noch widerwärtige Disputirsucht [3]). Dagegen war das richterliche Urtheil der Pharisäer gewöhnlich milde und ihr Benehmen überhaupt artig und zuvorkommend. Die Folge war, dass die Sadducäer beim Volke verhasst, die Pharisäer aber beliebt waren. Diese Charakteristik, die man auf den ersten Anblick bei höhergestellten und im Allgemeinen gewiss nicht ungebildeten Männern auffallend finden könnte, erklärt sich aus dem tiefen Gegensatz, in welchem die ganze Geistesrichtung der Sadducäer zu der im jüdischen Volke herrschenden stand, aus der gereizten Stimmung, in welche sie dadurch versetzt werden mussten, und vor Allem aus dem Unbefriedigenden, welches ihre Ansicht an und für sich hatte. Auch die griechisch-römischen Epikureer hat man sich keineswegs als innerlich zufriedene und glückliche Menschen zu denken, obwohl bei ihnen im Gegensatz zu den Stoikern grössere Milde und Freundlichkeit gerühmt wird und ihr Leichtsinn sie wohl für eine Zeit lang zu blossen Lebemännern machen konnte. Wie Viele von ihnen endeten mit Selbstmord, und was musste mit ihnen vorgegangen sein, ehe es dahin kam! Dennoch aber konnte ihnen schon ihrer ganzen Umgebung wegen der dürre, kalte und rein egoistische Rationalismus, von dem ihr entschiedener und bewusster Unglaube an alles Höhere ausging, längst nicht so stark ins Bewusstsein treten, wie dieses bei den jüdischen Sadducäern der Fall sein musste. Man versetze einen Menschen solcher Gesinnung aus einer Umgebung, die mit ihm mehr oder minder ähnlich gesinnt ist, in eine andere von ganz entgegengesetzter Denk- und Lebensweise, und man wird bald sehen, wie sehr er durch Alles verletzt und gereizt wird! — Hieraus erklärt sich zugleich, wesshalb die Sadducäer gegen das Christenthum von An-

1) Cf. Grossmann de philos. Sadducaeorum Lips. 1836. 2) Jos. Ant. 13, 10, 6. 20, 9, 1. 3) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 14. Ant. 18, 1, 4.

fang an und stets grosse Feindseligkeit zeigten, indem sie theils in Gemeinschaft mit den Pharisäern [1]), theils für sich allein [2]) dagegen auftraten.

6) Wenden wir uns nun von den *religiösen* Ansichten der Sadducäer zu ihren *politischen*, so bildeten diese, wie schon bemerkt, ebenso sehr ihre Stärke, wie jene ihre Schwäche bildeten. Nach Allem nämlich, was früher (§. 13 und 17) über die Partheistellung der Sadducäer vorgebracht worden, lässt sich nicht zweifeln, dass sie während des Zeitalters Christi und der Apostel ganz so, wie die Herodianer, das alleinige Heil des jüdischen Volkes im innigsten Anschluss an die auswärtigen Machthaber und namentlich an Rom suchen zu müssen glaubten [3]). Gewiss blieb ihnen die Verderblichkeit der pharisäischen Politik und die Thorheit ihrer Messiashoffnungen nicht verborgen, und wohl darf man ihnen auch zutrauen, dass zum Theile diese Einsicht und eben darum wirkliche Vaterlandsliebe, nicht blos selbstsüchtige Genusssucht es war, welche sie zu ihrem Kampfe gegen die Pharisäer bestimmte. Denn der Irrthum, welcher die Politik ohne Weiteres mit der Religion zusammenfallen lässt, ist fast nicht minder gross und verderblich, als der entgegengesetzte, welcher die Religion mit der Politik für identisch hält. Den erstern kann nur fanatischer Unverstand, den andern nur gottwidrige Unvernunft begehen, beide aber sind dem Geiste des Christenthums gleich sehr entgegen. Umgekehrt dagegen kann eine in religiöser Beziehung irrthümliche Ansicht mit richtiger politischer Einsicht und andererseits eine in politischer Beziehung irrthümliches Bestreben mit richtiger religiöser Lehre recht wohl verbunden sein. Dies zeigt unwiderleglich die Entscheidung Christi selbst, der mit Wort und That einerseits die Politik der Sadducäer und Herodianer, andererseits die Religion der Pharisäer gebilligt und im Allgemeinen gutgeheissen, und hierbei zugleich das Gegentheil jener wie dieser entschieden verworfen hat [4]). Ein Urtheil, welches darum höchst beachtenswerth auch für viele andere Fälle ist, weil sich darin die Gerechtigkeit selber, welche nicht auf die Person sieht, sondern allein die Sache im Auge behält, ausgesprochen hat!

1) Mt. (3, 7) 16, 1—12. 2) Mt. 22, 23 ff. cf. 34. Marc. 12. 18—27. Luc. 20, 27—40. Apg. 4, 1 ff. 5, 17 ff. 23, 6—9. Jos. Ant. 20, 9, 4. 3) Mt. 22, 15 sq. Mr. 12, 13 ff. Luc. 20, 20 sq. 4) Mt. 22, 25. 23, 3.

§. 22.

Ueber die vorgeblichen Karäer der früheren Zeit.

1) Nach einer im späteren Judenthume mehrfach verbreiteten und auch von Christen hin und wieder geglaubten Sage soll *Simon*, der Sohn Schetachs (um 130 v. Chr.), anfänglich mit dem Könige Alexander Jannäus befreundet gewesen, später jedoch mit ihm zerfallen, dann nach Aegypten geflüchtet, hier mit hellenistischen Juden und Essäern zusammengetroffen und zuletzt wieder nach Palästina zurückgekehrt sein. Er habe hier, wird ferner erzählt, eine eigene Parthei, die Karäer (a. v. קָרָא lesen sc. die Schrift, also = Schriftler), gestiftet, deren Eigenthümliches darin bestanden habe, dass sie sich mit der Schrift und deren ausschliesslich *grammatisch-rationeller* Auslegung unter Beiseitesetzung alles Traditionellen befasste. Es sei jedoch nach dem Eindringen der Römer die Parthei der Pharisäer zu mächtig geworden, als dass sich die Karäer gegen sie hätten halten können. Daher habe sich ihr Anhang von jetzt an nur im Stillen forterhalten. Ein Angehöriger dieser Parthei sei unter Andern auch *Schammai*, der Gegner Hillels, gewesen und wenn in den Büchern der Christen neben den Pharisäern und Sadducäern noch besonders die Schriftgelehrten (γραμματεῖς) genannt würden [1]), so seien hierunter vorzugsweise die Karäer zu verstehen. Sie hätten sich auch „Zaddikim," Gerechte, genannt, seien aber mit Unrecht von der Mehrzahl der Juden für eins mit den Sadducäern gehalten worden. Nachdem sie lange verborgen geblieben, seien sie endlich um die Mitte des achten Jahrhunderts nach Christus in Babylonien neuerdings hervorgetreten. Denn als damals der Rabbi *Anan* von seinem Bruder aus der Würde eines Resch Galutha verdrängt wurde, habe sich derselbe entschlossen, unter Zugrundlegung der altkaräischen Lehre eine eigene Gemeinde zu stiften, die eine vom talmudischen Judenthum unabhängige Stellung eingenommen habe. Von ihr stamme die Sekte der heutigen *Karäer* (in der Krimm u. s. w.) ab [2]).

2) Dass dieses Ganze eine leere Fabel ist, bedarf gar keines Beweises. Denn der Gedanke, Schrift und Tradition in besagter Weise trennen und für erstere eine rein grammatisch-historische Auslegung anwenden zu wollen, ist zu neu und setzt zu viel, soll

1) Mt. 23. 2—34. Luc. 11, 44—46. Mr. 12. 28 sq. Apg. 23, 9. 2) So der Karäer *Bischitzi* in seiner Schrift *Matte Elohim* bei Peter Beer S. 135 ff. Vgl. *Molitor* III. §. 705—722.

man sagen, Wissenschaftlichkeit oder Abstraktion voraus, als dass ihn eine jüdische Parthei jener alten Zeit hätte fassen und ausführen können. Sodann sind die „Schriftgelehrten" des neuen Testamentes ohne Zweifel Pharisäer und jedenfalls berechtigt uns keine der daselbst vorkommenden Stellen, sie als eine davon unterschiedene eigene Klasse oder Parthei anzusehen. Auch weiss weder Josephus noch sonst ein gleichzeitiger Schriftsteller irgend etwas von einer solchen Parthei, obwohl sie doch nach ihrem ganzen angeblichen Auftreten, zumal wenn auch Schammai dazu gehört haben sollte, gar nicht hätte geheim bleiben können. Endlich ist ein mehr als achthundertjähriges Verborgenbleiben derselben ein Ding der Unmöglichkeit und das Ganze offenbar nur ein auch sonst im Judenthum häufig vorkommendes, weil durch sein Wesen selbst gefordeter Versuch, einer neuern Sekte ein möglichst hohes Alter beizulegen. Uebrigens haben die wirklichen *Karäer* weder mit jener angeblichen alten Sekte und ihrem reinen Bibelglauben, noch auch, wie man wohl gemeint hat, mit den Sadducäern die mindeste Aehnlichkeit. Denn wenn sie sich von den Letztern dadurch aufs Bestimmteste unterscheiden, dass sie an die Vorsehung Gottes, an die Unsterblichkeit der Seele und an die künftige Belohnung und Bestrafung glauben, so ist auch ihre Verwerfung der talmudischen Tradition keineswegs eine Verwerfung aller Tradition; vielmehr haben sie eine eigene, nur in unwesentlichen Punkten, z. B. in besondern Reinigkeitsgesetzen, von der talmudischen abweichende Tradition, an der sie nicht minder hartnäckig festhalten, wie die Talmudisten an der ihrigen [1]). — Ausserdem hat man, mit gleichem Unrechte, den Sadducäern auch noch die *Samaritaner*, und selbst die *Hellenisten* anreihen wollen. Die Aehnlichkeiten, die beide mit jenen haben, sind, wie wir später sehen werden, ganz äusserlich und betreffen keineswegs den Lehrbegriff an und für sich.

§. 23.

Uebergang zu den mystischen Lehrbegriffen des Judenthums.

1) Nachdem wir nun den diametralen Gegensatz geschildert haben, in welchem der Pharisäismus und der Sadducäismus zu einander standen, haben wir damit zwar den Nachweis geliefert, dass ihre Stellung im Judenthum eine ähnliche war, wie die des

1) *Molitor* a. a. O. Vgl. *Trigland* de secta Caraeorum ed. Joh. Christ. Wolf 1714.

Stoicismus und des Epikureismus im Heidenthum, ja auch, dass der Sadducäismus nicht nur im Wesentlichen dasselbe mit dem Epikureismus lehrte, sondern mit diesem selbst in einer äussern historischen Verbindung stand, indem die von den Sadducäern gehegte und empfohlene Lebens- und Denkweise gewiss nicht am wenigsten durch unmittelbare griechische Einflüsse angeregt war und fortwährend Nahrung erhielt. Dennoch ist auch hier die Umkehr der Verhältnisse, welche durch das Wesen des Judenthums und des Heidenthums bedingt wird, und deren Erfolg gar wohl im Auge zu behalten. Denn da die Grundlage des erstern eine *geistige*, die des andern eine *natürliche* ist, so kommt bei jenem zu unterst zu stehen, was bei diesem zu oberst steht, und umgekehrt. Bei den Juden war daher nicht blos die grosse Masse pharisäisch und nur eine Auswahl Vornehmerer sadducäisch, während bei den Heiden die grosse Masse epikuräisch und nur eine Auswahl höher Gebildeter stoisch war: sondern auch darin zeigt sich jene Umkehr, dass der Pharisäismus das Judenthum in seiner Unmittelbarkeit darstellte und so gewissermaassen dem Principe der Leiblichkeit entsprach, während im Heidenthum diese Stufe der Unmittelbarkeit und Leiblichkeit vom Epikureismus eingenommen ward. Wenn hiergegen im Heidenthum der Stoicismus die Stufe der Mittelbarkeit und abstrakten Geistigkeit einnahm, so wurde er dazu, wie wir gesehen, nicht allein durch seinen allseitigen Gegensatz gegen den Epikureismus hingedrängt, sondern es entsprach diesem auch durchaus seine höhere Wissenschaftlichkeit. Dies Letztere nun lässt sich zwar nicht vom Sadducäismus in Vergleich zum Pharisäismus sagen; indessen ist es doch nicht blos sein allseitiger Gegensatz zu diesem, sondern auch seine grössere Theilnahme an der herrschenden Zeitbildung überhaupt und insbesondere der in ihm so stark hervortretende Rationalismus, wodurch ihm innerhalb des Judenthums selbst ohne Zweifel die Stufe der Mittelbarkeit und abstrakten Geistigkeit angewiesen wird. Freilich war es nicht der Geist aus Gott, sondern der Weltgeist, der in ihm das innerlich Bestimmende war. Aber immerhin ist doch auch der Weltgeist ein Geist und zwar erwies sich derselbe auch im Sadducäismus, wie wir gesehen, nicht als ein schlechthin böser Geist. Gerade die zum Theil unberechtigte und insofern übermässige Hineinziehung eines überirdischen, zwar vermeintlich, aber doch nicht in der That göttlichen Geistes, welche sich die Pharisäer zu Schulden kommen liessen, rief als seinen Gegensatz auf Seiten der Sadducäer die Geltendmachung des irdischen Geistes hervor und wir

werden diese wenigstens insofern nicht unberechtigt nennen dürfen, als das Diesseitige vom Jenseitigen nicht erdrückt und zerstört, sondern getragen und erhoben werden soll.

2) Waren es also dieselben zwei Elemente des *Leiblich-Unmittelbaren* und des *Geistig-Mittelbaren*, welche im Grossen schon als Heidenthum und Judenthum einander bekämpften und nun auch innerhalb dieser beiden Lehrkreise, obwohl eigenthümlich gefasst und bezüglich ihrer innern Analogie sogar eine umgekehrte Stellung zu einander einnehmend, den entschiedensten Gegensatz unter sich bildeten: so hatte dann im Heidenthum, wie wir gesehen, dieser Gegensatz des epikureischen und des stoischen Lehrbegriffes eine höhere, dem Elemente des *Seelischen* entsprechende, Vermittelung in der *Skepsis* gefunden; und eine ähnliche Vermittlung fand nicht minder im Judenthum der Gegensatz des pharisäischen und sadducäischen Lehrbegriffes in der *Mystik.* Daher entsprechen sich die heidnische Skepsis und die jüdische Mystik wenigstens rücksichtlich ihrer Stellung aufs genaueste, so sehr sie auch übrigens einander entgegengesetzt sind. — Die unmittelbare Folge nämlich des Kampfes zwischen Pharisäern und Sadducäern war, dass dadurch das Unzureichende ihres beiderseitigen Standpunktes allen Bessergesinnten und Einsichtigern dargethan ward. Denn der blos gesetzliche Standpunkt der Pharisäer konnte ihnen bei dem Conflikt, in den so das Judenthum mit der ganzen Welt gerieth, nicht genügen; und noch weniger durfte ihnen der abstrakt-diesseitige, nur am Volke Gottes noch festhaltende Standpunkt der Sadducäer zusagen, weil mit solcher Aufgabe aller höhern Ideen des Judenthums der Mensch in einen nicht zu beseitigenden Conflikt mit Gott und seinem eigenen Gewissen versetzt ward. Daher blieb denselben — die wir hier unter dem Namen der *jüdischen Mystiker* zusammen fassen wollen — nichts übrig, als den altoffenbarten jüdischen *Gottesbegriff* und alles an ihn sich näher oder entfernter anschliessende *Jenseitige* entschieden festzuhalten, damit aber zugleich ein wenigstens *principielles* Aufgeben des pharisäischen Gesetzesbegriffes und des sadducäischen Volksbegriffes in der Art zu verbinden, dass sie an die Stelle des israelitischen Volkes vielmehr die *Welt*, und an die Stelle des mosaischen Gesetzes vielmehr den *idealen Menschen* setzten. Hätten sie beides nicht blos *begonnen*, sondern auch wirklich und erklärter Maassen ausgeführt, so würden sie damit sofort aufgehört haben, Juden zu sein; nun aber blieben sie beim blossen Anfang stehen, und überliessen Andern die vollständige Ausführung dieses Gedan-

kens. Darum sind sie immer noch als Juden zu betrachten. Dennoch haben sie auf solche Weise an der gründlichen Zerstörung des Judenthums nicht weniger gearbeitet, als die Skeptiker an der gründlichen Zerstörung des Heidenthums, und nur der Unterschied findet sich hier, dass die heidnischen Skeptiker es bei der blossen Zerstörung des schlechten Alten und somit bei der *negativen* Vorarbeit für das gute Neue d. h. das Christenthum bewenden liessen, die jüdischen Mystiker aber auch schon *positiv* diesem letztern vorzuarbeiten bestrebt waren. Hierdurch erledigt sich dann auch zugleich der Schein, als ob im Judenthum schon der Pharisäismus die wahre, Diesseitiges und Jenseitiges verbindende Mitte, der Sadducäismus aber und die Mystik die beiden Extreme gebildet hätten. Denn nur in dem *tiefsten Anschluss an Gott*, welchen die Mystik will, findet der Mensch in der That seine Mitte, weil es hier allein die *Seele* ist, deren *Erhebung*, *Stärkung* und *Genesung* bezweckt wird. Dagegen will der Pharisäer durch sein Gesetz blos die *äusserliche* (leibliche) Gerechtigkeit ordnen, und der Sadducäer durch seinen Rationalismus blos der Erkenntniss und Freiheit des endlichen *Geistes* ein Genüge thun. Darum ist es auch allein die jüdische Mystik, nicht der Pharisäismus oder Talmudismus und nicht der Sadducäismus oder das Neujudenthum, wodurch selbst noch in unserer Zeit die Juden zum Christenthum hinübergeführt werden können.

3) Die *Eintheilung der jüdischen Mystik* nach ihren besondern Lehrbegriffen ergibt sich von selbst aus den Kreisen, in denen sie ihre Ausbildung gefunden hat, indem hierdurch zugleich ihr innerer Charakter aufs Wesentlichste bestimmt wird. Darnach sind zu unterscheiden: 1) Der *kabbalistische Lehrbegriff*, der innerhalb des streng sich abschliessenden orthodoxen Judenthums d. h. des Pharisäismus entstand und hier anscheinend längere Zeit hindurch im tiefsten Dunkel des Geheimnisses gepflegt ward; 2) der *samaritanische Lehrbegriff*, der als stärkster Gegensatz dazu in vollständiger äusserer Abgeschlossenheit vom Judenthum und unter Hereinziehung zugleich des (orientalischen) Heidenthums im samaritanischen Volke entstand, doch aber, was seine Lehren anging, wesentlich jüdisch und in manchen Beziehungen sogar pharisäisch-jüdisch war, so sehr er auch andererseits jener seiner Abgesondertheit und halbheidnischen Grundlage wegen eine gewisse Analogie mit dem Sadducäismus hatte; und endlich 3) der *essenische Lehrbegriff*, der in einem eigenthümlichen Kreise, einem Orden, *τάγμα*, sowohl ungesondert vom Juden-

thum als doch auch, je nachdem man es ansieht, getrennt davon, entstanden und gepflegt seinen beiden Mitbewerbern dadurch den Preis abrang, dass er sich eine eigene, seinen innern Bestrebungen entsprechende und sie regelnde Verfassung zu geben, dann aber auch durch seinen nähern Anschluss an das edlere Griechenthum weit entschiedener und allseitiger, wie jene, als Vorläufer des Christenthums aufzutreten und zu diesem Ende nicht nur unter den Juden, sondern, wie es scheint, selbst auch unter den Heiden eine sehr tief reichende Wirksamkeit zu entfalten vermochte. — Dabei ist, was das äussere historische Hervortreten und Bekanntwerden dieser drei mystischen Lehrbegriffe betrifft, merkwürdig und doch aus dem bereits Bemerkten sofort erklärlich, dass dieses Auftreten bei dem erstgenannten gerade zu *allerletzt*, nämlich, soviel wir wissen, erst im Zeitalter Christi, und bezüglich seiner auch in Schrift gefassten Darstellung erst zur Zeit des Rabbi Akiba (um 100) und Simon Ben Jochai (um 130 *nach* Chr.); beim zweiten dagegen unter allen jüdischen Sekten *zuerst*, nämlich schon zur Zeit des persischen Königes Darius Nothus (um 410 *vor* Chr.); beim dritten endlich ungefähr *inmitten* dieser beiden Zeitpunkte, nämlich zur Zeit des Maccabäerfürsten Jonathan (um 150 v. Chr.) und also nicht weniger als ein ganzes Jahrhundert nach dem Aufkommen des Pharisäismus und Sadducäismus erfolgte. Gewiss war dieses zeitlich verschiedene Hervortreten auch durch die innere Natur der genannten drei Lehrbegriffe bedingt, wie in der Folge sich noch deutlicher ergeben wird. Dennoch können wir uns bei der Reihenfolge, die wir für ihre Darstellung wählen, nicht an diese blos chronologische Bestimmung halten, weil das Verhältniss, das sie an sich zum Judenthum und seinen bereits betrachteten Partheien einnahmen, für die Beurtheilung ihres Wesens und ihrer ganzen Entwickelungsgeschichte ohne Zweifel viel wichtiger ist, als der Zeitpunkt ihrer frühesten historischen Erwähnung. Daher werden wir sie hier nur in der zuerst angegebenen Reihenfolge vorführen dürfen.

Fünfter Abschnitt.

Der kabbalistische Lehrbegriff.

§. 24.

Das äussere Hervortreten der Kabbalah.

1) *Rabban Jochanan Ben Sakkai*, ein Schüler (und, nach seinem Titel zu urtheilen, vielleicht Verwandter) Hillels des Aelteren, der noch vor dieses Hillel Enkel, dem in der Apostelgeschichte erwähnten Gamaliel, lebte [1], und demzufolge wohl ein älterer Zeitgenosse Christi war, ist der früheste historische Name, an den nach unzweideutigen Zeugnissen der Mischnah [2], wie die neuesten kritischen Forschungen sie auslegen [3], die Beschäftigung mit der Kabbalah geknüpft wird. An diesen Stellen nämlich wird von einer traditionellen Geheimlehre gesprochen, welche insbesondere zwei Gegenstände behandele: 1) das *Werk der Schöpfung* (Maasse Berêschith) und 2) das noch geheimnissvollere *Werk des* (von Ezechiel c. 1. geschilderten) *himmlischen Wagens* (Maasse Merkâbah); diese Geheimlehre stehe, was die ihr von den jüdischen Gelehrten damaliger Zeit gezollte Hochachtung und Werthschätzung betreffe, nicht nur über den Hagadoth, sondern selbst auch über den Halachoth; dennoch gelte sie nicht, gleich den letzteren, für allgemein verbindlich. Zwar wird dieselbe noch nicht *Kabbalah* genannt; allein alles davon Gesagte passt nur auf letztere. Desshalb kann nicht bezweifelt werden, dass es jedenfalls schon im Zeitalter Christi eine Wissenschaft dieser Art unter den Juden gab. — Denselben Traditionen

1) *Frank,* Kabbala S. 206. *Joel* Sohar S. 346. Nach *Molitor* I. S. 238. lebte Jochanan Ben Sakkai erst zur Zeit der Zerstörung Jerusalems und später. Doch führt derselbe (ib. S. 174.) einen anderen Schüler Hillels «Rabbi *Nechuniah den Sohn Kanah*» als berühmten Kabbalisten und Verfasser der Bücher Bahir und Themuna (?) an und nennt dann doch auch (S. 175.) Jochanan den Sohn Sakkai einen Nachfolger Hillels, der gleichzeitig mit Simon I. und noch vor Gamaliel I. gelebt habe. 2) Chagiga 11, b. 13, a. 14, b. cf. Tract. Succa fol. 28 a. 3) *Frank* S. 39 ff. vgl. mit *Joel* S. 19 ff.

im Talmud zufolge [1]) hatte Jochanan zum Schüler in dieser Geheimlehre den Rabbi *Elieser Ben Hyrkanos*. Dieser aber unterrichtete darin, wie der Sohar angibt [2]), kurz vor seinem Tode den Rabbi *Akiba* (15—135 n. Chr). Dass Akiba, der erste Begründer des palästinensischen Talmuds, auch der Verfasser des ältesten auf uns gekommenen kabbalistischen Werkes, des Buches *Jezirah*, ist, leidet nicht wohl einen Zweifel [3]). Der Schüler Akiba's war dann *Simon Ben Jochai*, der (um 130 n. Chr.) zwar nicht der Verfasser, wohl aber der geistige Urheber und erste Begründer des *Buches Sohar*, der Hauptquelle der Kabbalah, ward, indem es durch äussere wie innere Gründe feststeht, dass die Schüler Simons Ben Jochai dieses höchst umfangreiche und bedeutende, aus Gesprächen bestehende, übrigens ganz ordnungslose und nur später, unpassend genug, in Form eines Commentares zum Pentateuch zusammengestellte Werk in Palästina während des Laufes mehrerer Jahrhunderte — nämlich etwa seit der Mitte des zweiten bis gegen den Anfang des siebenten Jahrhunderts — aufgeschrieben haben [4]). Da dasselbe erst im dreizehnten Jahrhundert durch den spanischen Rabbi *Mose de Leon* in Europa bekannt geworden ist, so hat man vielfach die Behauptung aufstellen wollen, auch seine Abfassung sei erst in diese Zeit gefallen. Indessen kann diese Meinung jetzt wohl als hinreichend widerlegt angesehen werden [5]). Die Christen erhielten zuerst im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert durch *Raimundus Lullus* († 1315), *Picus von Mirandola*, *Reuchlin* u. A. Kunde von der Kabbalah und damit gewann diese sofort auf die Ausbildung der christlichen Mystik einen höchst bedeutenden Einfluss [6]). Nähere und zuverlässigere Mittheilungen jedoch gab von derselben erst *Knorr von Rosenroth* in seiner Cabbala denudata (1677.1683). Zwar hat man in neuester Zeit auch an diesem Werk entstellende Beimischung von Fremdartigem rügen wollen, indem sein Verfasser einigen neueren Commentatoren, wie *Luria*, *Corduero*, *Irira* a. A., ein zu unbedingtes Vertrauen geschenkt habe [7]). Indessen sind diese Commentatoren anerkannt die grössten Kenner

1) Aboth sect. 2. Mischna 8. cf. Zemach David. 1. p. 21. 2) Sohar Midrasch haneelam fol. 98. 99. 3) Joel S. 45—54. 4) Die kritischen Beweise hierfür gibt Frank Kap. 3., denen auch Joel etwas Wesentliches nicht anhaben kann. 5) Vgl. jedoch *Landauer* Untersuch. über den Sohar (Litbl. des Orients 1845. Nr. 22.), wornach der 1246 zu Tudela geborene jüdische Pseudochrist *Abraham Abulafia* der Verfasser des Sohar sein soll. Dagegen *Joel* S. 63 fl. 6) Vgl. Freib. Kirchenlex. Art. Kabbala Bd. VI. S. 1 fl. *Ritter* Gesch. der christl. Philosophie Bd. V. S. 321 fl. 7) Joel S. 144.

der Kabbalah gewesen und daher der aus ihrer Benutzung entnommene Tadel wenigstens noch auf so lange hin mehr als fraglich, als nicht ihr Irrthum in einem wesentlichen Stücke sicher dargethan und zugleich der Beweis geliefert worden ist, dass man selbst tiefer und gründlicher wie jene den Geist der Kabbalah erfasst habe. Um Solches aber ganz beurtheilen zu können, müssten erst die Vorarbeiten der jüngsten Zeit geschlossen sein. Mit Recht nämlich gehen diese dahin, dass man, um des ganzen Stoffes Meister zu werden, sich vorerst nur an die ältesten Quellen zu halten, sie exegetisch und kritisch zu behandeln und mit dem so Gefundenen zugleich die talmudischen Lehren näher zu vergleichen habe. Hierzu gab *Molitor* in seiner Schrift: Philosophie der Tradition [1]) die erste Anregung, und wenn von ihm auch *Frank* und *Joel* nach Maassgabe ihres eigenen Systemes sogar in der Gesammtauffassung der Kabbalah wesentlich abweichen, so ist doch durch die höchst verdienstlichen Leistungen dieser drei Männer ganz besonders auch wegen der Verschiedenheit des Standpunktes, von dem sie dabei ausgehen, wenigstens das geleistet worden, dass sich alle hier zu erledigenden Hauptfragen schon jetzt mit ziemlicher Bestimmtheit erkennen lassen. Dennoch wird eine ganz gesicherte Erkenntniss der Kabbalah auch für weitere Kreise erst dann möglich sein, wenn sich der grossartige Plan *Molitors*, eine wortgetreue Uebersetzung des *Sohar* selbst zu liefern, bei den unermesslichen Schwierigkeiten dieser Arbeit in der That verwirklichen und sich zugleich eine kritische Ausgabe des Textes herstellen lässt.

2) Die Kabbalah selbst gibt sich schon durch ihren Namen für eine aus der Urzeit stammende Tradition aus. Um sie als eine solche zu documentiren, wird nicht nur am Ende des Buches Jezirah dessen Inhalt als Etwas, das schon Abraham' geschaut habe, bezeichnet, sondern auch der Sohar beruft sich nicht selten auf angeblich sehr alte, aber freilich apokryphische Schriften, z. B. das Buch Henoch, ein Buch Adams oder des Engels Rasiel, eine angeblich von Moses unter dem Namen «der getreue Hirt» verfasste Schrift u. dgl., indem er alle diese Schriften unkritisch genug als Werke derjenigen ansieht, deren Namen sie tragen. Ganz besonders aber sucht die Kabbalah sich dadurch als mosaisch zu erweisen, dass sie von der Thorah eine mystische Auslegung gibt, welche

1) Erster Band. Frankfurt 1827 (jetzt in zweiter Auflage unter der Presse); zweiter und dritter Band. Münster 1834. 39.; vierter und fünfter Band unter der Presse.

schon Moses selbst, nachdem er sie durch eine besondere Offenbarung von Gott empfangen, auf eine geheimnissvolle Weise bald in seinen Erzählungen und Gesetzesvorschriften, bald in äusseren Institutionen, z. B. dem Baue der Stiftshütte, bald in einzelnen Worten, Zahlen und Buchstaben der Thorah u. s. w. angedeutet haben soll. Von Moses Zeiten an soll dann die Kunde dieser mystischen Auslegung ununterbrochen in Israel als geheime Ueberlieferungslehre fortbestanden haben, jedoch immer nur wenigen Eingeweihten bekannt gewesen sein. Wie weit die Kabbalah in diesen ihren Behauptungen Recht oder Unrecht habe, muss freilich zur Zeit noch als offene Frage angesehen werden. Denn so geneigt man auch sein möchte, Alles dieses als Dichtung kurzweg zu beseitigen, lässt sich doch ein geheimer Schriftsinn nicht geradezu leugnen, und ebenso die Möglichkeit einer solchen geheimen Tradition nicht schlechthin in Abrede stellen. Dennoch zeigen sich die dafür vorgebrachten Beweise, wenigstens sofern sie geschichtlich sein sollen, einzeln betrachtet fast sämmtlich als vollkommen unhaltbar. Ein ähnliches zweideutiges Resultat gibt auch der Inhalt der kabbalistischen Lehre überhaupt. Einerseits nämlich legt oft die Genialität der Gedanken dem Betrachter die Versuchung nahe, zu glauben, er habe es hier wirklich mit einer höheren Offenbarung zu thun; andererseits aber scheint nicht minder oft hinter den barocken Worten jeder nur mögliche Irrthum verborgen zu sein. Die nicht selten ganz unentwirrbare Dunkelheit der Darstellung lässt, wie das Beispiel der neuesten drei Commentatoren der Kabbalah beweisst, in ihr den Juden sein Judenthum, den Pantheisten seinen spinozistischen oder hegelschen Pantheismus, und den Christen sein Christenthum finden. Darnach muss sich dann natürlich ebenfalls die Entscheidung der Frage richten, ob man es hier mit göttlicher Wahrheit oder aber mit menschlichen Irrthümern zu thun hat.

3) Dürfte es vorab wohl jedenfalls das Angemessenste sein, der Kabbalah *nicht* den Ursprung beizulegen, den sie sich selbst zuschreibt, und muss es für mehr als bedenklich gelten, in ihr eine unmittelbare göttliche Offenbarung und ebenso eine Ueberlieferung dieser Offenbarung zu sehen, die geheim, ja fast nur mündlich selbst *Jahrtausende* hindurch fortgepflanzt dennoch für treu und glaubwürdig gelten könnte: so scheinen, um ihr Entstehen zu erklären, nur drei Annahmen statthaft zu sein, die auch alle drei gemacht worden sind: entweder, dass sie ein eigenes Erzeugniss des späteren Judenthums sei; oder dass sie entlehnt sei aus dem

Heidenthum und namentlich aus Philosophemen desselben, die Aehnlichkeit damit zeigen, so insbesondere aus der zoroastrischen, pythagoreischen, platonischen, (philonischen) und neuplatonischen Philosophie; oder endlich, dass sie entlehnt sei aus dem Christenthum. Für eine Entlehnung aus den genannten Philosophemen oder dem Christenthum spricht die theilweise, aber doch immer nur theilweise Aehnlichkeit, die sie damit hat; dagegen aber spricht, abgesehen von allem Andern, die unzweifelhafte Thatsache, dass sie ein in sich streng abgeschlossenes, in Form und Gedanken höchst eigenthümliches, wie es scheint ganz folgerechtes und im Grunde auch sehr einfaches, aber dabei dennoch sehr reich durchgeführtes System ist. Mögen daher Einflüsse von welcher Seite immer stattgefunden haben, dennoch wird man, dass sie im Grossen und Ganzen daraus *entlehnt* sei, keineswegs sagen und also ihr auch die *Originalität* ganz gewiss nicht absprechen können. Ebenso sicher aber ist das Entsprungensein der Kabbalah aus dem Judenthum. Denn Thatsache ist es, dass sie ursprünglich und viele Jahrhunderte hindurch nur hier gepflegt worden ist; Thatsache ist es, dass keine andere Lehre so viele Verwandtschaft damit hat, wie das pharisäisch-talmudische Judenthum; und Thatsache ist es, dass die Kabbalisten selbst, so weit man auch hinaufgehen mag, bei aller Verschiedenheit ihrer Grundansichten von diesem talmudischen Judenthum doch immer im strengsten Sinne Juden sein wollten und namentlich auch, was das Aeussere betrifft, sich stets der strengsten Form der jüdischen Gesetzlichkeit anschlossen, was ihnen als blosse Heuchelei auszulegen man gar nicht das Recht hat. Bedenkt man hierbei, dass die Eigenthümlichkeit der Kabbalah hauptsächlich in ihren dogmatischen Lehren gelegen ist, gerade hierin aber das pharisäische Judenthum seinen Angehörigen eine möglichst grosse Freiheit gestattete: so lässt sich sehr wohl die Möglichkeit denken, dass schon sehr früh alle oder doch die meisten Elemente der kabbalistischen Lehre in dem Umkreise des gesetzlichen Judenthums *zerstreut* vorhanden waren und bald in dieser, bald in jener Beziehung eine besondere Pflege erhielten — so z. B. die *Zahlenlehre*, von der schon Moses gemäss den so oft von ihm in Anwendung gebrachten *heiligen Zahlen* eine Art Kunde gehabt haben muss — dass dann aber erst später, und zwar wohl nicht allzulange vor Christi Geburt, diese Elemente der Kabbalah in Folge innerer und äusserer Gründe mehr und mehr *concentrirt* wurden. Als eine äussere Veranlassung hierzu betrachten wir unter andern allerdings auch das

Bekanntwerden der hebräisch-redenden Juden zuerst mit *persisch-magischen*, sodann mit *ägyptisch-griechischen* und *essenisch-philonischen*, und zuletzt selbst auch noch mit *gnostisch-christlichen* Ansichten und Lehren. Die Vorstellung, dass die Kabbalah aus allen diesen oder einer derselben irgendwie *abgeleitet* und *entlehnt* sei, haben wir schon vorhin entschieden zurückgewiesen; aber etwas Anderes ist eine Art *Anregung* und *Mitbestimmung* von aussenher, wobei vorausgesetzt wird, dass der *Keim* der Kabbalah bereits im Judenthum selbst lag und seinen Ursprung wie seine Entwickelung allerdings *vornehmlich* nur der eigenen Genialität jüdischer Forschung und Wissenschaft verdankte, jedoch *nicht* und nicht *so* hervorgetreten sein würde, wenn nicht auch noch Anderes hinzugekommen wäre. Einen Vergleichungspunkt bietet hierfür die griechische Bildung. Denn gewiss wird dieser niemand den selbständigen Ursprung aus dem griechischen Geiste absprechen wollen, aber doch auch jeder Verständige immer mehr zugeben müssen, dass der Letztere vielfache Anregungen dazu von Aussen her empfangen hat. Die Nothwendigkeit eben dieser Annahme nun scheint uns auch im vorliegenden Falle schlechthin unleugbar zu sein. Gewiss nämlich ist das Judenthum zu keiner Zeit gegen das Fremde *völlig* abgeschlossen gewesen[1]). Eben so ist es, wie sich später, bei der Darstel-

1) Mit Uebergehung des von Abraham bereits in der kleinen Genesis und ebenso bei Philon und Josephus u. s. w. sagenhaft Erwähnten, gleichwie des von Moses nach den Angaben der Schrift selbst historisch Gewissen, beziehen wir uns hier nur auf die Stelle 2 Kön. 5, 10., wo von *Salomo* gesagt wird, «seine Weisheit sei grösser gewesen, als die Weisheit aller Söhne des Ostens (Babyloniens u. s. w.) und als alle Weisheit Mizraims (Aegyptens).» Hieraus folgt, dass man zu seiner Zeit beide kennen musste, indem man sie sonst nicht mit der Weisheit Salomos hätte vergleichen können. Ferner verweisen wir auf die ausführlichen naturhistorischen und besonders astronomischen Beschreibungen im *Buche Henoch* (c. 17. 18. 71—81.), die ohne Zweifel wenigstens mittelbar aus chaldäischen und höchst wahrscheinlich unmittelbar aus ägyptischen Quellen flossen. Einen noch nähern Beweis endlich liefern die Erzählungen des Talmud über den Verkehr mehrerer jüdischen Rabbinen mit heidnischen Philosophen und die Urtheile des Sohar selbst über die orientalische, ägyptische und griechische Philosophie (vgl. Joel S. 333 ff.). Denn wie sehr sich hierin auch die grosse Verachtung ausspricht, welche die Juden gegen die ausländische Philosophie hegten, so können doch selbst schon dergleichen Aussprüche nicht gethan werden, wenn man nicht wenigstens einige Bekanntschaft damit hat. Bedenkt man auch nur die geographische Lage Palästinas mitten zwischen Aegypten und den östlichen Culturländern, bedenkt man ebenso die starke Mischung seiner jüdischen Bewohner mit heidnischen und namentlich griechischen, und bedenkt man hierbei noch, dass gerade von diesen nicht Wenige sich sogar auf ausgezeichnete Weise mit stoischer, pythagoreischer, magischer, essenischer, gnostischer, neuplatonischer u. s. w. Philosophie befassten (Antipater aus Sidon, Antiochus aus Ascalon, Nikomachus aus Gerasa, Dositheus

lung des gemischten Lehrkreises, noch näher ergeben wird, eine ganz ausgemachte Sache, dass allen genannten Philosophemen, welche gerade im Zeitalter Christi mehr und mehr aufkamen und sich dann förmlich zur *Zeitphilosophie* gestalteten, eine Betrachtungsweise gemeinsam ist, welche dem Judenthum keineswegs so diametral entgegenstand, wie dieses bei der früher von uns betrachteten heidnischen Philosophie und namentlich dem Epikureismus freilich der Fall war. Darum konnte jedenfalls das Judenthum darauf Rücksicht nehmen; und dass es dieses auch wirklich gethan hat, möchte vor Allem gerade die beim ersten Blick schon auffallende und bei jedem nähern Betrachten sich immer deutlicher herausstellende *innere Verwandtschaft* der Kabbalah mit der genannten Zeitphilosophie so unzweifelhaft, wie nur möglich, darthun. Dieses ist um so weniger zu bestreiten, als sich aus der Bildungsgeschichte jener Philosophie, die wir später noch genauer verfolgen werden, mit höchster Wahrscheinlichkeit ergibt, dass gerade das *Judenthum und die in ihm liegende Denkweise* es war, welche vielleicht schon in sehr früher Zeit (vgl. §. 12, 4.), jedenfalls aber *in der Zeit kurz vor und nach Christus* einen sehr bedeutenden und bis dahin noch gar nicht genug beachteten Einfluss ausgeübt hat, um dieselbe ins Dasein zu rufen und dann immer mehr in Aufnahme zu bringen. Ist demgemäss namentlich zwischen der neupythagoreischen und der neuplatonischen Philosophie auf heidnischem und der Kabbalah auf jüdischem Gebiet, denen sich auch noch auf christlichem Gebiet der Gnosticismus anreihte, allerdings ein *Prioritätsstreit* möglich, so zeigt sich als die angemessenste Art, diesen Streit zu schlichten und zugleich die Gemeinsamkeit der in diesen Systemen herrschenden Grundansichten zu erklären, die Annahme einer *Wechselwirkung*, die ja in jedem Lebensprozess vorkommt, hier aber wohl zuerst dadurch veranlasst sein dürfte, dass zwischen *Judenthum und Heidenthum* nicht nur äusserlich, sondern auch innerlich und zwar in Bezug auf ihre höchsten *Prinzipien* selbst ein Zusammenstoss stattgefunden hatte, der dann nach beiden Seiten hin nothwendig von einem *Rückschlag* begleitet war. — Betrachtet man dabei die Gesammtstellung des Pharisäismus, aus dessen Mitte ohne Zweifel die Kabbalah hervorging, so erklärt sich, warum gerade in ihm

und Simon der Magier nebst ihren Schulen in Samaria, Justin der Märtyrer aus Flavia Neapolis u. s. w.): so lässt sich gar nicht einmal die *Möglichkeit* denken, dass die Juden von ausländischer Philosophie ganz unberührt hätten bleiben sollen.

erst zu *allerletzt* diese Rückwirkung hervortrat und darum hier auch nicht viel eher, als etwa um Christi Geburt, von Bestrebungen solcher Art offener die Rede sein konnte. Denn der Pharisäismus behauptete ja gegenüber allen andern Sekten ganz besonders die Allgenügsamkeit des Judenthums; desshalb konnte seine Anhänger offenbar nur die dringendste *Noth* dazu führen, unter Festhaltung seiner *Form* — d. h. eben als *Kabbalah* oder Tradition — eine Sprengung seines *Wesens* zu versuchen. Jene Noth aber war ebenso wohl eine innere als eine äussere. Von innen nämlich war es eben die Herrschaft des Pharisäismus, welche in demselben Maasse, als sie sich ausbreitete, auch den Druck fühlbar machte, den die blosse Gesetzlichkeit als solche und ebenso die scharfe Volksbegränztheit auf das Gemüth ausübten. Dadurch musste das Bedürfniss nach innerer Befreiung und Verallgemeinerung vermittelst höherer Erhebung sich allen edler Gesinnten mehr und mehr aufdrängen. Hierzu kam aber noch die in der That verzweiflungsvolle Lage des Judenthums, welche zugleich durch die äussere Obergewalt fremder Mächte und durch den tiefen innern Verfall, besonders durch die Zerrissenheit in zwei sich tödtlich hassende und doch beiderseits dem religiösen Bedürfniss keineswegs genügende Partheien hervorgebracht ward. Was blieb unter solchen Umständen, wenn man auch so noch das Judenthum festhalten wollte, übrig, als sich zurückzuziehen und allein im Innern und Höhern Trost und Stärkung zu suchen? Im Fortschritt der Zeit aber und insbesondere nach Jerusalems Zerstörung nahm solche Bedrängniss nicht ab, sondern zu: nicht nur sank äusserlich das Judenthum in immer grössere Verachtung und Unterdrückung, sondern auch in seinem Innern schlug erst jetzt recht der Talmudismus seinen Thron auf. Wollte man nun nicht zu den äussern Feinden und Unterdrückern des Judenthums, den Heiden und den damit gleichgeschätzten Christen u. s. w., übergehen, weil dieses als ein schmählicher Abfall vom Höhern und als eine von aller jenseitigen Hoffnung ausschliessende Hinneigung zum Irdischen erschien — wollte man aber auch ebenso wenig seinen Geist von pharisäisch-talmudischer Gesetzlichkeit gefangen nehmen lassen, weil man sich überzeugt hatte, dass sie an sich ungenügend war und über ihr noch etwas Anderes und Besseres sei: so war es *Gott* und das Reich des Jenseitigen, wohin man sich gewiesen sah — es war das über allen Begriff Erhabene und in seinem An-sich Unerfassliche, weil absolut Unendliche, welches aber in dieser seiner Unerfasslichkeit nicht hatte bleiben wollen,

sondern aus sich heraustretend die *Welt* zu seiner Schöpfung, seiner Offenbarung und seinem Ausfluss gemacht, ja im *Menschen* zugleich ein Bild von sich und ein freies Mittelglied zwischen sich und der Welt gesetzt hatte, und welches einst ebenso die *Welt* und vor Allem den *Menschen*, nachdem er sich im Guten bewährt, wieder in sich aufnehmen und in sich beseligen wollte (vgl. §. 23, 2.). Dieser Grundgedanke aller *Religion*, von der man wohl mit dem Sprichwort sagen kann, dass sie, wo die Noth am grössten ist, stets als nächste Hülfe sich einstellt — er ist auch der Grundgedanke der Kabbalah, an welcher ausserdem nur noch das besonders auffallend ist, dass sie diesen ihren Grundgedanken in eine eigenthümliche *Zahlenlehre* kleidet, die zwar bezüglich ihrer Elemente, wie gesagt, schon in den ältesten Theilen der Schrift — bei Moses u. s. w. — vorkommt und im Uebrigen immerhin durch die vorhin erwähnte Zeitphilosophie, insbesondere den Neupythagoreismus, *angeregt* sein mag, aber auch durch diese gewiss nur angeregt, nicht daraus abgeleitet sein kann, da zwischen beiden Zahlenlehren sehr wesentliche Unterschiede obwalten und die Zahlenlehre der Kabbalah ein durchaus selbständiges System bildet (vgl. §. 34).

4) Das Nähere über das Entstehen der Kabbalah ist uns unbekannt, weil dieses, allem Anschein nach *mit Absicht*, wie wir später etwas Aehnliches bei den Essenern und aus ganz andern Gründen auch bei den ältesten christlichen Gnostikern finden werden, oder wenigstens durch den Untergang aller Nachrichten darüber in völliges Dunkel gehüllt ist. Selbst das Verhältniss, welches die in der Mischnah erwähnte Geheimlehre von dem «Werke der Schöpfung» und dem «himmlischen Wagen» zur späteren Kabbalah eingenommen hat, lässt sich zur Zeit nicht mehr bestimmen. Nur das ist mehr als wahrscheinlich, dass jene Geheimlehre damals noch nicht in einen entschiedenen Gegensatz zur herrschenden pharisäischen Lehre getreten war; denn sonst würde gewiss der Talmud nicht mit solcher Achtung davon gesprochen haben. Auch sehen wir die Einheit beider Lehren wenigstens persönlich noch in Rabbi *Akiba* vertreten, da er zugleich der Begründer der Mischnah und der Verfasser des Buches Jezirah war, wenn anders die Angaben hierüber begründet sind. Dennoch waren schon zu seiner Zeit und früher die Gefahren der Kabbalah den Talmudisten keineswegs unbekannt[1]). Die Aehnlichkeit, welche der früheste jüdische Pseudochrist *Barkochba*

1) Chagiga 14, 6.

(um 135 n. Chr.), der Zögling Akiba's und Anführer der Juden im letzten römischen Krieg, in seinem Auftreten und seinen Behauptungen von sich mit mehreren spätern jüdischen Pseudochristen zeigt, z. B. mit *Sabbethai Zevi* (1625—1666)[1]) gibt vielleicht der Vermuthung Raum, dass auch jener hauptsächlich durch *kabbalistische* Ideen verleitet den Abweg betreten habe, der für ihn und einen grossen Theil seines Volkes ein so tragisches Ende genommen hat. Freilich wird diese Vermuthung durch geschichtliche Angaben weiter nicht unterstützt; wäre sie jedoch gegründet, so wäre sie sehr geeignet, auf den Zusammenhang der Kabbalah mit den ältesten gnostischen Lehren und namentlich mit dem samaritanischen Pseudochristianismus ein bedeutendes Licht zu werfen[2]). Sicherer aber ist, dass die Kabbalah bald nach jener Zeit in *Simon Ben Jochai* und seiner Schule, wie das aus ihr hervorgegangene Buch *Sohar* beweist, eine solche Ausbildung erhalten hat, dass sie als eigenthümliche Richtung sich neben die talmudische hinstellen konnte. Ob eine Veränderung, welche damals mit der Kabbalah selbst vorging, oder die schroffere Ausgestaltung, welche zu eben dieser Zeit das gesetzliche Judenthum durch die Abfassung des Talmud erhielt, oder aber beides hierzu die Veranlassung gegeben habe, lässt sich mit Sicherheit nicht mehr ausmachen, weil die frühere Geschichte der Kabbalah mit Ausnahme eines einzigen kleinen Documentes, des Buches Jezirah, völlig unbekannt ist. Doch möchte schon dieses Document es wenigstens höchst wahrscheinlich machen, dass die vorsoharische Ausbildung der Kabbalah weit hinter der spätern zurückstand und also erst *Simon Ben Jochai* als eigentlicher Begründer derselben anzusehen ist. Uebrigens bemerken wir noch, dass auch von jetzt an der Gegensatz der talmudischen und der kabbalistischen Richtung weit mehr in dem *Geiste* beider, als in einer offenen Erklärung der einen gegen die andern oder einer äussern Trennung derselben bestand. Der Talmud nämlich lässt den dogmatischen Erörterungen der Kabbalah den freiesten Spielraum, wie denn schon das spekulative Dunkel, worin sich letztere hüllt, nicht wohl von blossen Gesetzesmännern überwacht werden kann. Andererseits fügt sich die Kabbalah den strengsten talmudisch-gesetzlichen Bestimmungen, indem sie sich hierdurch in ihrer innern Freiheit gar nicht beschränkt fühlt. So gehen beide ziemlich ungekränkt neben einander her; dennoch ist das Gefühl, das beide gegen einander

1) Vgl. *Sepp* Leben Christi Band VII. S. 36. 2) Vgl. unten §. 39.

beseelt, keineswegs besondere Liebe und Hochachtung, sondern in der Regel vielmehr die *tiefste Verachtung* gegen einander, indem der Talmudist den Kabbalisten für wahnsinnig und verrückt, der Kabbalist den Talmudisten für oberflächlich und beschränkt hält. — Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir nun uns zur Darstellung des hauptsächlichsten Inhaltes der Bücher Jezirah und Sohar, indem das Bisherige wohl hinreichend gezeigt haben möchte, dass die aus diesen beiden Quellen zu entnehmende «Traditionslehre,» wenn auch als Ganzes genommen nicht so alt, wie sie selbst vorgibt, dennoch bereits in der frühesten Zeit eine Menge Anknüpfungspunkte, und im Zeitalter der Religionswende auch schon eine gewisse *selbständige Ausbildung* gehabt hat, deren Verhältniss dann zu jener spätern Lehre ohne Zweifel dem eines lebensvollen Keimes zur minder oder mehr gereiften Frucht sehr ähnlich gewesen sein dürfte.

§. 25.

Die Zahlenlehre des Buches Jezirah.

1) *Das Allgemeine* [1]. In der gesammten Schöpfung (Jezirah) sind die Zehnzahl, die Dreizahl, die Siebenzahl und die Zwölfzahl herrschend. Von diesen wird die Zehnzahl unmittelbar als solche nachgewiesen; bei der Drei-, Sieben- und Zwölfzahl dagegen geschieht dieses nur mittelbar, indem aus einem später anzuführenden Grunde (s. Nr. 2.) als Symbol dafür die zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabetes gebraucht werden. Nach damaliger Grammatik nämlich werden dieselben in *drei* «Mütter» (אמש [2]), *sieben* «doppelte» d. h. bald aspirirte, bald nicht aspirirte (בגד כ פרת) und *zwölf* «einfache» Buchstaben (הוז חטי לנס עצק) unterschieden. Folglich sind die genannten vier Zahlen auf bedeutungsvolle Weise in dem dekadischen Zahlensystem und dem Alphabet enthalten d. h. diese zwei *menschlichen* Bezeichnungsweisen sind Sinnbilder sowohl der *Welt* als der *göttlichen* Weisheit, welche die Welt geordnet hat. Da nun $10 + 22 = 32$ ist, so kündigt sich das Ganze sogleich im Anfange als eine Darstellung der «zwei und dreissig wunderbaren Wege der göttlichen Weisheit» an.

1) Vgl. das Buch Jezira von Dr. *Joh. Friedrich von Meyer*. Leipzig 1830, wornach im Folgenden citirt wird. 2) An die drei Lesemütter der spätern Grammatik (אוי) ist hier nicht zu denken.

2) Die *Zehnzahl* zeigt sich an den zehn Fingern und zehn Zehen des Menschen, welche so vertheilt sind, dass sich auf jeder Seite fünf befinden und in der Mitte jener die Zunge, in der Mitte dieser das Beschneidungsglied ihre Stelle erhalten haben[1]. Ferner machen Anfang und Ende, Gutes und Böses, Hohes und Tiefes, Aufgang und Niedergang, Mitternacht und Mittag zusammen zehn. Ueber das in diesen sich darstellende Weltall aber herrscht ein einiger Herr und Gott. Dieser nämlich ist, weil über aller Zahl erhaben, füglich dem *Nichts* (= 0 d. h. Null) zu vergleichen, welches vor dem Eins und der ganzen daraus sich entwickelnden Zahlenreihe vorhergeht. Indem sich jedoch Gott zur Weltschaffung entschlossen hat, ist aus ihm eine Zehnzahl hervorgegangen, nämlich: 1) der *Geist* des lebendigen Gottes, worin Stimme, Geist (Hauch) und Wort noch vollkommen eins sind; 2) der Geist aus Geist d. h. der potenzirte Geist oder der *Hauch*, worin als dem Gemeinsamen alle Unterschiede der zwei und zwanzig Buchstaben enthalten sind; 3) das *Wasser*, das aus dem Geiste (Hauch) hervorgehend die Grundlage der *materiellen* Welt ausmacht; und 4) das *Feuer*, welches aus dem Wasser hervorgehend die Grundlage der *geistigen* Welt bildet. Waren damit im Anfange alle *substanziellen* Elemente der Welt hervorgebracht, so wurde dann zugleich auch das aus ihnen gebildete Weltall als ein *endliches* bestimmt, indem Gott ihm 5) und 6) Höhe und Tiefe, 7) und 8) Aufgang und Niedergang, 9) und 10) Mitternacht und Mittag (die *drei Dimensionen des Würfels*) zu Gränzen setzte. Dieses sind *die zehn Grundzahlen* (Sephiroth) der Welt[2]. Erst nachdem so von Gott der *Grund* der Welt gelegt worden, traten die *wirklichen* Dinge gleichsam als *Worte*, deren jedes aus besonderen *Buchstaben* besteht, hervor. Darum ist es keineswegs eine blos willkürliche Spielerei, sondern in der Spekulation selbst gegründet, dass jetzt anstatt der einfachen zehn Zahlen die zwei und zwanzig Buchstaben des Alphabetes an die Reihe kommen und vermittelst ihrer die Dreizahl, die Siebenzahl und die Zwölfzahl nachgewiesen werden. Die Bestimmung des Weltalls durch diese drei Zahlen wird dann gezeigt 1) in der Schöpfung im Allgemeinen, 2) in der Eintheilung der Zeit und 3) in der Bildung des Menschen.

3) Die *Dreizahl* zeigt sich in der *sittlichen* Welt als das Gute, das Böse und das beide von einander unterscheidende Gesetz oder,

1) Ist dies vielleicht der Anfang des kabbalistichen Baumes? Gewiss aber soll damit der *Mensch* als Symbol des Weltalls dargestellt werden. Vgl. das Folgende. 2) Jezira cap. 1.

wie es hier heisst, als «die *Waage* von Schuld und Verdienst mit der *Zunge* der Satzung.» Desgleichen zeigt sie sich in der *materiellen* Welt als die Einheit zweier Gegensätze und ihrer Mitte oder Ausgleichung. Jene nämlich stellen sich im Grossen als Feuer und Wasser, wie auch als Himmel und Erde, diese als Luft dar. Ebenso in den *Jahreszeiten*, wo die Dreizahl als Wärme (Sommer), Kälte (Winter) und die Mässigung beider (Frühjahr und Herbst) erscheint. Aber nicht minder ist auch im *Menschen* schon als Einzelwesen die Dreiheit von Feuer, Wasser und Luft (Geist) vorhanden; denn sein Haupt (Geist) ist geschaffen aus Feuer, sein Bauch (Leib) aus Wasser, sein Rumpf (Seele) aus «Luft oder Geist (Ruach), so zwischen beiden schwankt.» Desgleichen herrscht in ihm als Geschlechtswesen die Dreizahl; denn im Manne zeigt sich das Feuer, im Weibe das Wasser, und in der Verbindung beider (der Androgyne) die Luft (d. h. die Lebensluft oder das concrete Leben)[1]).

4) Die *Siebenzahl* ist im Allgemeinen die Zahl des Kubus, da dieser sechs Seiten hat, die zu einem Ganzen (dem Körper) vereinigt sind. Ist so die ganze Körperwelt damit bezeichnet und erklärt es sich hieraus zugleich, weshalb «Gott das Siebente unter allen Himmeln und in allem Vornehmen unter dem Himmel liebt» — weil nämlich Sieben die Vollendungszahl ist —: so zeigt sie sich besonders noch in der Zahl der sieben beweglichen Himmelskörper: Sonne, Venus, Merkur, Mond, Saturn, Jupiter, Mars; ferner in den sieben Wochentagen, die von jenen Himmelskörpern der Reihe nach (unter Ueberspringung von je zwei derselben) beherrscht und desshalb auch darnach benannt werden; desgleichen in den sieben Schöpfungstagen, den sieben Festen (Planetensphären), den sieben Erden (Erdperioden), den sieben Sabbaten (zwischen Ostern und Pfingsten) und den sieben Pforten der Seele, nämlich zwei Augen, zwei Ohren, einem Mund und zwei Nasenlöchern. Zu ihrer Darstellung im Alphabete aber dienen die sieben *doppelten* Buchstaben. Diese Doppelheit bedeutet, dass alles unter der Siebenzahl Befasste der Veränderung d. h. dem Wechsel des Guten und Schlimmen unterworfen ist. Denn neben dem Leben steht der Tod, neben dem Frieden das Uebel, neben der Weisheit die Thorheit, neben dem Reichthum die Armuth, neben der Schönheit (Gnade) die Hässlichkeit (Verlust der Gnade), neben dem Samen die Verwüstung, neben der Herrschaft die Knechtschaft[2]).

1) Ib. c. 3. 2) Jezira c. 4.

5) Die *Zwölfzahl* endlich zeigt sich in den zwölf Winkeln des Horizontes, den zwölf Zeichen des Thierkreises und den zwölf Monaten des Jahres; ferner in den zwölf Thätigkeiten des Menschen, nämlich dem Sehen, Hören, Riechen, Reden, Essen, Zeugen, Arbeiten, Wandeln, Zürnen, Lachen, Nachdenken und Schlafen; und endlich in den zwölf Hauptorganen des menschlichen Körpers, den zwei Händen, zwei Füssen und zwei Nieren, der Milz, der Leber, der Galle und dem Magen (nebst Grimmdarm und Mastdarm?). Gott machte sie nach Art einer Landschaft und rüstete sie aus nach Art eines Krieges; und auch Eins gegen das Andere machte Gott — (er machte) Gutes gegen Böses, Gutes aus Gutem, Böses aus Bösem; das Gute prüft das Böse, das Böse prüft das Gute; Gutes ist behalten den Guten, und Böses ist behalten den Bösen [1]).

6) *Die Theilbarkeit der Zahlen.* So ergibt sich denn, dass die Zahlen *Drei*, *Sieben* und *Zwölf* in dem Weltall, der Zeit und der Seele (dem Menschen), «den drei treuen Zeugen,» das Allbestimmende sind. Nun sind diese Zahlen entweder schlechthin untheilbar, oder theilbar (d. h. sowohl ungetheilt als getheilt), oder geradezu getheilt. Die Drei nämlich sind immer Eins (d. h. können nicht getrennt werden); Sieben aber sind theilbar; denn Drei stehen hier gegen Drei, und die Satzung (die Zunge der Waage, das Mittlere, vgl. oben Nr. 3.) schwankt zwischen ihnen herüber und hinüber; Zwölf endlich stehen (offen) im Kriege, drei Freunde, drei Feinde, drei machen lebendig, drei tödten. Gott jedoch, ein beständiger König, herrscht über sie alle: Einer über Drei, Drei über Sieben, Sieben über Zwölf, und sie alle hängen zusammen Eines mit dem Anderen [2]).

7) Hiernach ergeben sich als *Grundgedanken* des Buches Jezirah: 1) Die drei Begriffe: *Zahl* (Idee, noch unentwickelter Gedanke), *Wort* und *Schrift* (סְפָרָה, סִיפּוּר und סֵפֶר [3])) entsprechen sich in der Weise, dass das Folgende jedesmal die Ausführung oder Verwirklichung des Vorhergehenden ist. 2) Folglich ist das *Weltall* auf erster Stufe als ein Zahlensystem, auf zweiter als ein grosses, in den Buchstaben des Alphabetes von Gott ausgesprochenes Wort, und auf dritter als eine, aus vielen Worten bestehende Schrift aufzufassen. 3) Die Voraussetzung dieser Fassung des Weltbegriffes ist der Gedanke einer ihrer selbst und alles Anderen bewussten und mächtigen, aber auch vermöge dieser ihrer schöpferischen

1) Jezira c. 5. cf. c. 6. 2) Jezira c. 6. 3) Davon das deutsche Wort: *Ziffer*.

Wirksamkeit über allem Geschöpflich-Wirklichen schlechthin erhabenen *göttlichen Weisheit* (חָכְמָה, σοφία, λόγος); denn eine Zahl ist nicht ohne Zähler, ein Wort nicht ohne Sprecher, eine Schrift nicht ohne Schreiber: darum fordert der Begriff der Welt unabweislich den Glauben an *Gott* und zwar an Gott als *Geist*. 4) In der steten ausdrücklichen Erwähnung des *Menschen* endlich gegenüber der räumlich und zeitlich bestimmten Welt tritt schon der Gedanke, dass derselbe als *Mikrokosmus* und somit als Uridee, Gesetz und Endzweck, mit einem Wort als *Haupt* des Makrokosmus zu betrachten ist, sehr deutlich hervor.

8) Hiermit nun sind bereits *alle Grundlehren der Kabbalah* gegeben und zwar im einfachsten Anschluss an die altbiblische d. h. bereits in der Genesis vorliegende Gottes-, Menschheits- und Weltanschauung, und ebenso an die altbiblische, schon von Moses durch die *heiligen Zahlen* 1, 3, (4), 7, 10, 12 angedeutete Zahlenlehre. Dennoch fehlt es an der *tiefern Durchführung* dieser Lehre, welche allein in dem vom Buche *Sohar* aufgestellten *System der zehn Grundzahlen oder Sephiroth* gefunden werden kann, noch so sehr im Buche Jezirah, dass darin dieses System nicht allein völlig unerwähnt geblieben, sondern auch durch die Aufstellung eines ganz andern Systemes *ausgesschlossen* ist. Lässt sich daraus nun zwar zunächst nur die Folgerung ziehen, dass dem Verfasser diese soharische Lehre entweder nicht bekannt war oder nicht zusagte, nicht aber, dass dieselbe zu seiner Zeit überhaupt noch nicht vorhanden war: so sind doch die Beweise, die man für die gegentheilige Behauptung vorgebracht hat, viel zu schwach, als dass sich irgend etwas mit Sicherheit darauf bauen liesse. Man hat sich nämlich insbesondere auf zwei Stellen des Talmud berufen, worin auf die soharischen Sephiroth angespielt werde, und, weil der Talmud sie gewiss nicht dem Buche Sohar entnommen habe, daraus schliessen wollen, dass sie bereits der ältern Tradition angehört haben müssten. Würde nun auch dieses Letztere unbedingt zuzugeben sein, so ist doch das Erstere, dass der Talmud die zehn soharischen Sephiroth kenne, mehr als zweifelhaft. In der einen Stelle nämlich spricht derselbe von drei Namen Gottes, von denen der erste aus vier, der zweite aus zwölf und der dritte aus zwei und vierzig Buchstaben bestehe [1]). Nun ist von diesen Namen der erste (יְהֹוָה) bekannt; dagegen wissen die Talmudisten selbst von

1) Tosaphot Chagiga 11, 6. Vgl. *Frank* S. 44.

dem zweiten und dritten nichts Sicheres mehr, sondern stellen darüber allerlei ungewisse und unwahrscheinliche Vermuthungen auf [1]). Der Sohar aber gebraucht nicht nur eben diese Bezeichnungsweise insbesondere für den zuletzt angeführten Namen [2]), sondern es erklären sich auch beide Namen sehr leicht aus seinem sephirothischen System. Man braucht nur die Buchstaben seiner drei ersten und dann aller zehn Sephirothnamen unter Hinzufügung von וְ (und) vor dem lelzten zusammenzuzählen, so kommen die zwölf Buchstaben des zweiten und die zwei und vierzig Buchstaben des dritten Gottesnamens richtig heraus [3]). Es ist nicht zu leugnen, dass dieser Beweis von der Bekanntschaft des Talmud mit den soharischen Lehren scharfsinnig genannt werden kann; allein auch seine Schwäche (als förmliches argumentum ex silentio) ist sogleich hinreichend ersichtlich, um gar keines weitern Commentars zu bedürfen. — Nicht besser steht es mit dem Beweis, den man aus der andern Stelle hat entnehmen wollen. Der Talmud nämlich führt hier [4]) zehn Eigenschaften (Worte oder Dinge, דְּבָרִים) Gottes an, vermöge (oder vermittelst, בְּ) welcher er Alles erschaffen habe. Die dafür gewählten Bezeichnungen stimmen allerdings sowohl an sich als auch in ihrer Zahl und Reihenfolge sehr auffallend mit den zehn soharischen Sephiroth überein [5]). Allein, was hier die Hauptsache ist, der Begriff, den der Talmud mit jenen göttlichen Eigenschaften verbindet, ist himmelweit von dem verschieden, welche der Sohar von den Sephiroth hat. Dies erhellt allein schon daraus, dass der Talmud selbst da, wo er alle Fälle aufzählt, in denen die Zehnzahl bedeutsam ist [6]), doch mit keinem Worte einer Zehnzahl gedenkt, die in der Gottheit selbst bereits vor Erschaffung der Welt vorkomme, und in diesem Sinne führt er offenbar auch hier jene (zufällig) zehn Eigenschaften nicht an. Ausserdem ist doch auch der Unterschied nicht zu übersehen, der trotz aller Aehnlichkeit der Namen u. s. w. in beiden Aufzählungen immer noch sehr gross ist. — Von andern Versuchen, das Vorkommen der zehn Sephiroth im Talmud

1) L. l. cf. Maimonides More Neboch. c. 62. ed. Fürstenthal. 2) Vgl. die von *Joel* S. 30 ff. angeführte Stelle aus Sohar II. f. 1306. 3) כֶּתֶר חָכְמָה בִּינָה גְּדוּלָה גְבוּרָה תִּפְאֶרֶת נֵצַח הוֹד מַלְכוּת יְסוֹד — vgl. Joel S. 33. 4) Chagiga fol. 12, a in der daselbst erwähnten Borajtha. 5) חָכְמָה תְּבוּנָה דַּעַת כֹּחַ גְּבוּרָה גְּעָרָה צֶדֶק מִשְׁפָּט חֶסֶד רַחֲמִים — vgl. Joel S. 86. 6) Rosch haschana 32, a. Megilla 21, b. cf. Aboth Sect. 5. Mischn. 1.

nachzuweisen, z. B. aus der Art, wie er die *zehn* Schöpfungsworte der Genesis hervorhebt u. s. w., wollen wir ganz schweigen, da sie zu offenbar verunglückt sind, als dass sie auch nur eine Erwähnung verdienten. Aus allem Gesagten aber glauben wir das Recht für die Behauptung entnehmen zu dürfen, dass die Lehre von den zehn soharischen Sephiroth *jüngern* Ursprungs ist, als der Beginn der talmudischen Zeit und die Abfassung des Buches Jezirah, und dass sie daher auch keineswegs für *alttraditionell* gehalten werden darf. Dies aber fordert uns auf, der Art ihres Entstehens näher nachzuforschen; denn wenn irgendwo, dann muss an ihr, der wichtigsten Lehre der spätern Kabbalah, sich die Richtigkeit dessen erweisen, was wir früher von der Entstehungsweise der Kabbalah überhaupt gesagt haben.

§. 26.

Das System des Buches Sohar.

1) Von *Simon Ben Jochai* berichtet eine Erzählung im Talmud [1]), er habe einst über die neuen Anlagen der Römer in Palästina, wie Marktplätze, Bäder, Brücken u. s. w., unter Freunden geäussert: Bei Allem dem hätten die Römer nur sich selbst, nicht den Nutzen des Volkes im Auge. Hierüber von einem der Anwesenden beim Kaiser des Majestätsverbrechens angeklagt, sei er von diesem zum Tode verurtheilt worden. Er habe jedoch die Flucht ergriffen, sich *zwölf Jahre hindurch* bis zum Tode des Kaisers in einer Höhle verborgen, und hier zugleich mit seinem Sohne Eleasar den angestrengtesten Geistesarbeiten obgelegen. — Nun erwähnt zwar der Talmud — vermuthlich mit Absicht — weder an dieser Stelle noch sonst, so oft er von Simon Ben Jochai spricht, auch nur mit einem Wort seiner kabbalistischen Thätigkeit; doch aber ist der angeführte Bericht darum für uns von grosser Wichtigkeit, weil der Sohar an eben diese Thatsache sein eigenes Entstehen knüpft [2]). Der Kaiser, von dem hier gesprochen wird, kann nach der Zeit, in der Simon Ben Jochai sonstigen Angaben zufolge gelebt haben soll, dann auch wegen der langen Dauer seiner Regierung und wegen der Bauten, die ihm hier zugeschrieben werden, nicht wohl ein anderer wie *Hadrian* (117—138) gewesen

1) Gemara tract. Schabbath. c. 2. fol. 33, b. 2) Sohar in Genesin Col. 36. ed. Crem. fol. 11. ed. Mant. cf. *Knorr v. Rosenroth* Cabb. denud. II. praef. §. 2—5.

sein. Es fiele somit der Aufenthalt Simons in der Höhle, die wir dem Berichte des Sohar zufolge in der Nähe des Sees von Genesareth zu suchen haben, in die Jahre 126—138 n. Chr. — ein Datum, welches uns für die Entstehungszeit des soharischen Systems (also um 130) einen beachtenswerthen chronologischen Anhaltspunkt gewährt. Zu der obigen Angabe des Talmud aber, dass Simon Ben Jochai zwölf Jahre in der Einsamkeit und im angestrengtesten Studium zugebracht habe, gesellt sich sowohl im Talmud als im Sohar noch eine andere, nach welcher demselben um eben diese Zeit und später viele *höhere Offenbarungen* bald durch Moses[1]) und Elias[2]), bald durch die im Himmelsglanz (זֹהַר) auf ihn herabkommenden und ihn glänzend machenden *zehn Sephiroth*[3]) selber zu Theil geworden sein sollen. Mag es sich nun mit der Wahrheit dieser Erzählung verhalten, wie es will, das geht ohne Zweifel daraus hervor, dass sie uns das Leben wie die Forschungs- und Anschauungsweise Simon Ben Jochai's als vorherrschend *contemplativ* schildern will. Dies aber möchte wohl auch, in bester Uebereinstimmung mit allem von uns früher Gesagten, das allein richtige Licht auf die Entstehungsweise seines Systemes werfen; ja, es möchte darnach sogar die Vermuthung gestattet sein, dass auch der Name dieses Systemes ursprünglich nicht sowohl das von den Altvordern, als vielmehr das *von Oben* Empfangene (קַבָּלָה, acceptio, nicht traditio) bedeuten sollte.

2) *Das Allgemeine.* Das Wesentliche der soharischen Lehre, wenigstens so weit wir es jetzt schon beurtheilen können, besteht in *vier* Hauptstücken: in den Lehren vom Ensoph, von den zehn Sephiroth, von den vier Welten, und von der Beziehung des Menschen zur obern Welt und zur Gottheit. In der Ausführung aller dieser Punkte, besonders aber des ersten und letzten, schliesst sich der Sohar grösstentheils an die auch sonst im Judenthum gewöhnliche Lehre an, womit er ausserdem noch eine Menge anderer Lehren gemein hat[4]). Bei Weitem das Wichtigste aber, obwohl auch Streitigste ist die Lehre von den zehn Sephiroth, ihrem Verhältnisse zu Gott, zu einander und zur Welt. Wir begnügen uns hier um so mehr mit einer möglichst kurzen Angabe des Charakteristischen dieser Lehre, als uns die Zurückdatirung derselben in

1) Sohar an v. St. cf. Cabb. den. II. p. 8. 2) Talmud l. c. cf. Sohar in Num. col. 446. 3) Sohar init. Praef. majoris Tikkun. und praef. min. ejusdem., wobei für das Wort « זֹהַר Glanz » (des Himmels) auf Dan. 12, 3. verwiesen wird. 4) Vgl. *Joel* S. 102 ff.

das Zeitalter der Religionswende nach allem Gesagten mehr als problematisch erscheint und es hauptsächlich nur die in ihr an den Tag getretene Fähigkeit auch der äusserlich-strengsten Form des Judenthums, sich mystisch umzubilden, und der daraus für andere Gedankenkreise zu entnehmende Schluss ist, wodurch hier unser unmittelbares Interesse in Anspruch genommen wird.

3) Die *Lehre vom Ensoph* (אֵין סוֹף) ist die Lehre vom göttlichen Urwesen, wie es vor aller Offenbarung und Schöpfung *rein an sich* betrachtet zu bestimmen oder vielmehr *nicht* zu bestimmen ist. Denn alles hierüber Vorzubringende besteht nur darin, dass man auf dieser höchsten Stufe alles Endliche schlechthin zu negiren hat. Gott nämlich ist im Gegensatz zu dem Etwas der geschöpflichen Wesen das Nicht-Etwas d. h. das *Nichts* (אַיִן) — nicht freilich, um mit Erigena zu sprechen, das privative Nichts, sondern das überwesentliche Nichts. Mit andern Worten: Gott ist der *Unendliche* (daher Ensoph, von אֵין ohne, un, und סוֹף Ende). «Bevor Gott,» sagt unter Anderm der Sohar[1]), «irgend eine Gestalt dieser Welt geschaffen, bevor er irgend ein Bild hervorgebracht, war er allein, ohne Bild, und ohne mit etwas Anderem Aehnlichkeit zu haben. Wer könnte ihn also begreifen, wie er vor der Schöpfung gewesen, da er gestaltlos war? Es ist daher auch verboten, ihn unter irgend einem Bilde, ja sogar durch irgend einen heiligen Namen, einen Buchstaben oder einen Punkt zu bezeichnen. Darauf deuten auch die Worte[2]): «Ihr habet nicht eine Gestalt gesehen, als der Ewige mit euch sprach» d. h. ihr habet Nichts gesehen, das ihr unter irgend einer Gestalt oder einem Bilde darstellen könntet. Wehe dem, der ihn selbst nur mit seinen Attributen (Sephiroth?) vergleicht, geschweige mit einem Menschen, der von der Erde gekommen ist und dem Tode anheimfällt. Man muss ihn erhaben über alle Geschöpfe und alle Attribute denken!» — Und anderswo[3]): «Gott wird Nichts (אַיִן) genannt, weil wir nicht wissen und auch nicht gewusst werden kann, was in diesem Prinzipe (Anfang) war; weil es weder durch Verstand noch durch Weisheit erreicht werden kann.»

4) Die *Lehre von den zehn Sephiroth* versucht es hierauf, die Art und Weise zu bestimmen, wie Gott aus seiner Unendlichkeit

1) Soh. II. p. 42. ed. Amst. 1714. 2) Deut. 4, 15. 3) Idra Suta, Sohar III. p. 288, b.

und Ungefasstheit heraus in die Endlichkeit und Gefasstheit tritt, um die Welt ausser ihm hervorbringen, in ihr sich offenbaren und sie wiederum zu sich zurückführen zu können. — Das *Allgemeine* dieser Lehre ist, dass Gott eine Gestalt — die Gestalt des himmlischen Menschen oder *Adam Kadmon* d. h. die Gesammtheit der zehn Sephiroth oder Grundzahlen — hervorgebracht hat, in die er sich einführt, um durch sie zur Welt herabzusteigen. So ist in allen zehn Sephiroth und ebenso in jeder einzelnen Sephirah *Beides*, das Endliche der Form (der Gestalt, des Gefässes), und das Unendliche der vermittelst dieser Form in die Erscheinung und Wirksamkeit tretenden Gottheit *vereint;* die Gesammtheit derselben steht in der *Mitte* zwischen Gott und Welt, und muss ihrer ganzen Natur nach ebensowohl zu Gott als zur Welt gerechnet werden. Bildlich kann man sich diese Verendlichung Gottes einmal als *Emanation* vorstellen [1]: «Die Gewässer des Meeres sind an und für sich gränzen- und formlos; nur wenn sie sich über die Erde verbreiten, wird ein Bild hervorgebracht. Wir können nun folgende Rechnung machen: die *Quelle* der Meereswasser und der *Wasserstrahl*, der aus ihr hervorgeht, um sich weiter zu verbreiten, sind *zwei*. Dann bildet sich ein grosser *Wasserbehälter*, wie wenn man eine grosse Höhlung gräbt. Dieser Wasserbehälter wird *Meer* genannt und ist das *Dritte*. Diese unermessliche Tiefe theilt sich in *sieben* Bäche, die sieben langen Gefässen gleichen. Die Quelle, der Wasserstrahl, das Meer und die sieben Bäche sind zusammen *zehn*. Und wenn der Meister diese Gefässe, die er gemacht hat, zerbricht, so kehren die Wasser zur Quelle zurück und es bleiben blos die Trümmer dieser Gefässe ausgetrocknet und ohne Wasser zurück. Auf diese Weise hat die Ursache der Ursachen die *zehn Sephiroth* geschaffen.» — Ein anderes Gleichniss, wie Gott sich in eine Gestalt eingeführt, gibt die *Ausdehnung* in einem *Würfel* d. i. der Grundbestimmung alles Körperlichen. Diese Ausdehnung nämlich zeigt sich zuerst als eine *dreifache*, als Länge, Breite und Tiefe, welche den *drei* obersten Sephiroth entsprechen. Sodann aber hat jede dieser drei Dimensionen im Würfel an ihren Endpunkten zwei Flächen, das macht zusammen *sechs*, die den *sechs folgenden* Sephiroth entsprechen. Endlich fassen sich diese sechs oder, mit Hinzunahme der ersten drei, alle neun Sephiroth in einen *einzigen* Körper zusammen; das ist die *siebente* oder im anderen Falle die

1) Sohar II. p. 42 ff.

zehnte Sephirah. Dabei ist noch zu beachten, dass *Linie*, *Fläche* und *Körper* drei Stufen der Ausdehnung bilden, denen die drei ersten, die sechs folgenden und die zehnte (siebente) Sephirah entsprechen. Ebenso ist Breite und Tiefe im Würfel für sich genommen gleich der Länge d. h. gleich der ersten Sephirah; dagegen entsprechen der zweiten Sephirah (die nur im Gegensatze zur Länge Breite sein kann) die sechs Flächen (die vierte bis neunte Sephirah), und der dritten Sephirah (die nur in Verbindung mit Länge und Breite Tiefe sein kann) die siebente (zehnte) Sephirah. Hieraus erklärt sich, warum 1) in der Dekade die Zahlen 1, 2, 3 näher zusammen gehören und in den zehn Sephiroth die drei ersten als die *obern* sich von den sieben folgenden als den *untern*, die nur die Entfaltung jener sind, unterscheiden, und wesshalb 2) bei dieser Entfaltung die zweite der oberen zu den sechs ersteren der unteren Sephiroth, und dagegen die dritte obere zur siebenten unteren (zehnten) Sephirah einen näheren Bezug hat. — Ein ferneres Gleichniss bildet die *Ausstrahlung des Lichtes.* Daher werden die zehn Sephiroth auch zehn Lichter genannt. Die vorhin erwähnten drei Abstufungen aber zeigen sich an jeder Flamme; denn oben ist die Flamme weiss, in der Mitte gelb und unten dunkel. — Auch der *Baum* mit seiner Krone, seinem Stamme und seiner Wurzel zeigt diese Dreiheit. Doch ist bei diesem, wie bei dem vorigen Gleichnisse zu beachten, dass alles Geschöpfliche sich von unten nach oben entwickelt, dagegen Gott, wenn er schafft oder überhaupt sich offenbart, von oben nach unten herabsteigt [1]). — Das deutlichste Gleichniss endlich für die Gesammtheit und Stufenfolge der zehn göttlichen Sephiroth bildet der *Mensch*, sowohl nach seinen Bestandtheilen (Geist, Seele, Leib), als selbst nach seiner äusseren Gestalt (Kopf, Brust, Bauch). Darum ist es dann auch der geheimnissvolle Wagen Ezechiels mit der Menschengestalt darauf, und ferner die Stelle Daniels [2]): «Ich sah auf den Wolken des Himmels eine fast menschenähnliche Gestalt kommen; sie gelangte bis zum Alten der Tage, und sie brachte denselben vor ihn» — worauf vielleicht schon die älteste, jedenfalls aber die spätere Kabbalah in ihrer Lehre von der «Merkabah» (dem Wagen) d. h. der Lehre von der Natur Gottes und und ihrer Verbindung mit der Gesammtheit des Geschaffenen, ein so grosses Gewicht gelegt hat. «Die Gestalt des Menschen,» sagt der Sohar, «ist das Abbild alles

1) Vgl. Molitor II. Bd. S. 52 ff. 2) Dan. 7, 13.

dessen, was im Himmel oben und auf der Erde unten ist. Darum hat sie der Alte der Alten zu seiner eigenen Gestalt gewählt. Keine Gestalt, keine Welt konnte vor der menschlichen Gestalt dasein; denn sie enthält Alles, und Alles, was ist, besteht nur durch sie. Doch aber ist der obere himmlische Mensch von dem unteren oder irdischen Menschen, der nur ein schwaches Abbild des erstern ist, wohl zu unterscheiden.» «Die Gestalt des Alten, der geheiligt ist,» heisst es anderswo, «ist eine Gestalt, welche alle übrigen Gestalten umfasst; sie ist die höchste und verborgene Weisheit, die alles Uebrige enthält.» — An dieser Gestalt des Menschen lässt sich daher auch die Entwickelung der zehn Sephiroth *im Einzelnen* am füglichsten verfolgen. Ehe wir jedoch dazu übergehen, müssen wir noch bemerken, dass Gott erst, indem er in diese seine Gestalt oder Entwickelung eingeht, seine verschiedenen Namen erhält. Denn erst hier tritt er in einer bestimmten Begränzung auf und nur dadurch wird es möglich, ihn zu erkennen und der Erkenntniss gemäss je nach der höheren oder tieferen Stufe der Offenbarung zu bezeichnen. In seinem An-sich dagegen oder als Ensoph gefasst ist er über aller Erkenntniss und allen Namen erhaben. — Ferner bemerken wir noch, dass es ebenso irrthümlich ist, die Sephiroth einzeln oder zusammen als Geschöpfe zu betrachten[1], als es irrthümlich ist, in ihnen blos logisch-abstrahirte Attribute Gottes zu sehen. Ebenso wenig erhält auch das Ensoph als solches seinen vollständigen Ausdruck in den Sephiroth. Vielmehr bleibt Gott an sich stets der Namenlose, Unbegreifliche und Unveränderliche, der sich in die Sephiroth nur einführt, weil er will und inwieweit er will. Als der Unendliche aber kann er sich in ihnen nicht offenbaren. Denn es gehört zum Wesen der Sephiroth, ein Zwiefaches an sich zu haben: — einmal ein *Negatives*, eine Gränze oder Beschränkung, das sogenannte «Gefäss (כְּלִי)» d. h. die verschiedenen Abstufungen der Finsterniss, in welche das göttliche Licht seinen Glanz eingehüllt hat, um leuchten und angeschaut werden zu können, — sodann aber freilich auch ein *Positives* d. h. das göttliche Licht selbst, das so zur Erscheinung kommt. Hieraus erhellt das Wesen der einzelnen Sephiroth und ihr Verhältniss zu Gott. — Nicht minder aber bilden zwar alle Sephiroth zusammen eine Ein-

1) *Joel*, der dieses behauptet, um die Schöpfung aus Nichts als Lehre des Sohar festhalten zu können, bemerkt selbst, dass viele Ausdrücke in letzterem diesem geradezu widersprechen; näher betrachtet aber widerspricht auch er selbst sich dabei.

heit, so dass sie von einander sowenig, als vom Ensoph getrennt werden können; desgleichen sind alle zusammen in jeder einzelnen fortwährend wirksam. Nichts destoweniger aber hat jede Sephirah ihr eigenthümliches Wesen, so dass jene Einheit aller Sephiroth (als concrete) doch auch zugleich eine Vielheit ist. Eben dieses aber wiederholt sich dann auch im Einzelnen bei jeder Sephirah, so dass eine jede sich zugleich als ein Eins und ein Vieles darstellt und dies so ins Unendliche fortgeht. So wiederholt sich auch in der, die Einheit fortlaufend (als Nenner eines Bruches) theilenden, natürlichen Zahlenreihe die Zehnzahl unendliche Mal.

5) Die *einzelnen Sephiroth* wollen wir zunächst in folgender Tafel [1]) aufführen:

Tafel der zehn Sephiroth.

1. *Sephirah.*
כֶּתֶר, *Krone*, אֶהְיֶה

3. *Sephirah.*
בִּינָה, *Verstand*, יְהֹוִה

2. *Sephirah.*
חָכְמָה, *Weisheit*, יָהּ

(דַּעַת, *Wissen.*)

5. *Sephirah.*
דִּין od. גְּבוּרָה, *Gericht* od. *Strenge*, אֱלֹהִים

4. *Sephirah.*
חֶסֶד od. גְּדוּלָּה, *Milde* od. *Grösse*, אֵל

6. *Sephirah.*
תִּפְאֶרֶת, *Schönheit*, יְהֹוָה

8. *Sephirah.*
הוֹד, *Herrlichkeit*, אֱלֹהִים צְבָאוֹת

7. *Sephirah.*
נֵצַח, *Glanz*, יְהֹוָה צְבָאוֹת

9. *Sephirah.*
יְסוֹד, *Grund*, אֵל חַי

10. *Sephirah.*
מַלְכוּת, *Reich*, אֲדֹנָי

Zur Erklärung dieser Tafel, die als Baum mit Wurzel, Stamm und Krone gezeichnet auch der *kabbalistische Baum* genannt wird, hier nur Folgendes: a) *Die drei obern Sephiroth.* Indem Gott zum Behufe der Weltschöpfung aus seinem An-sich (dem Ensoph) hervor-

1) *Knorr v. Rosenroth,* Cabb. denudata I. 2. p. 6.

trat, fasste oder concentrirte er sich zuerst in einem *Urpunkte*, indem dieser das Nächste ist, worin sich das überwesentliche *Nichts* darstellen kann. Er sagte hier nur noch von sich: «Ich bin» (אֶהְיֶה) ohne schon zu sagen, *was* er sei. In dieser ersten und *höchsten* Manifestation, die desshalb auch die *Krone* heisst, waren als in einem maasslosen Lichte der Potenz nach alle folgenden Manifestationen enthalten, gleichwie in der schlechthin weissen Farbe alle andern Farben enthalten sind. Zugleich aber ist Gott in dieser höchsten Manifestation dem endlichen Geiste noch so gut wie unerfasslich, und es sind daher Ensoph und Krone beinahe identisch, so dass beide Namen recht wohl noch mit einander verwechselt werden können. Von diesem Punkte aus entwickelte sich sodann das höchste geistige Licht nach zwei Seiten hin, indem es (als intellektuelles Licht) einerseits ein *wissendes* (und gestaltendes), andererseits ein *gewusstes* (sich wissen, fassen, gestalten *lassendes*) war, welche beide im (concreten) *Wissen* sowohl unter sich als mit ihrem gemeinsamen (noch indifferenten) Ausgangspunkte, der Krone, auf's innigste verbunden waren. Das wissende (und gestaltende) Geisteslicht heisst *Weisheit* (Chochmah, idea formatrix) und verhält sich männlich, während das gewusste (gefasste) Geisteslicht *Verstand* (Binah, idea formata oder formanda) heisst und sich weiblich verhält, die *Krone* aber beides noch *ungeschieden* in sich zusammenfasst und darum mannweiblich gedacht werden muss. Darum heisst die Weisheit auch *Vater*, und der Verstand *Mutter*. Ihr gemeinsames Erzeugniss, das *Wissen* (Daath) wird wohl auch der Sohn genannt; indessen bildet dieses keine eigene Sephirah, sondern dafür tritt entweder die Krone als die noch ungeschiedene Einheit beider oder aber die Gesammtheit der sieben unteren Sephiroth als die Evolution der drei oberen ein. Als Weisheit heisst Gott *Jah* (das noch unentwickelte Jehovah), als Verstand aber *Jehovih* (das noch unentwickelte Adonai). Die drei oberen Sephiroth zusammen genommen aber entsprechen im Menschen allgemein genommen dem *Geiste*, und rein leiblich betrachtet dem Abbild des Geistes, dem *Haupte*, welcher Vergleich um so passender ist, als das Haupt bei der organischen Entstehung des Menschen gleichfalls das Erste ist und dann gewissermaassen aus sich alles Uebrige hervorgehen lässt. — b) *Die sieben untern Sephiroth*. Das höchste *Geisteslicht*, nachdem es als solches in den drei obern Sephiroth zum vollen Ausdruck gekommen, steigt hierauf, sich tiefer ver-

hüllend, um sich weiter offenbaren zu können, sofort zu einer zweiten und dritten Stufe herab, woselbst es sich im Allgemeinen als *Leben* darstellt. Licht und Leben ist an sich dasselbe; dennoch findet zwischen beiden der Unterschied statt, dass sich jenes zu diesem wie die *Idee* zu ihrer *Realisirung* verhält, oder dass jenes sich in diesem gleichsam *verdichtet* oder *verkörpert*. — Das Leben entwickelt sich nun aber *in sieben Momenten* (oder nach *Jacob Böhme* in sieben Naturgestalten); dies sind die sieben untern Sephiroth, die darum zwar ähnlich, wie die drei obern, unter sich *ein Ganzes* ausmachen, aber doch in *zwei gegensätzliche Abtheilungen*, deren eine von den sechs erstern, die andere von der siebenten Sephirah gebildet wird, zerfallen, ähnlich wie ja auch in den drei obern Sephiroth ein Gegensatz zwischen der zweiten und dritten Sephirah besteht, der erst hier sich allseitig durchführt und bestimmt. Das Leben nämlich ist entweder ein Thun oder ein Leiden (Reagiren), ein Geben oder Empfangen, ein Anfangen oder Vollenden, ein Zeugen oder Gebären u. s. w.: Gegensätze, die ebensowenig zu vermischen als zu trennen sind. Was dann aber aa) den *erstern* dieser Gegensätze betrifft, so ergibt sich die *Sechszahl* seiner Momente daraus, dass erstlich das Thun entweder ein *inneres* oder *äusseres* ist und somit in *zwei* Stufen zerfällt, die sich wie Seele und Leib (Brust- und Bauchregion) verhalten, und dass zweitens eine jede dieser Stufen sich in einer *Dreiheit* von Momenten entfaltet, indem dabei dasselbe Gesetz des Gegensatzes und der Vermittlung eintritt, wornach sich auch schon die oberste Dreiheit bestimmt hatte. Näher betrachtet gestaltet sich dieses dann so: Die innere (moralische) Thätigkeit oder das *Wollen* ist entweder sich expandirend d. h. *milde*, oder sich contrahirend d. h. *strenge*, oder beides miteinander verbindend, d. h. *schön*. Ebenso ist die äussere (physische) Thätigkeit oder das *Handeln* entweder, sich ausbreitend (*glänzend*), oder sich zusammenziehend (*bezwingend*), oder beides in sich vereinigend (*gründend*, bauend d. h. zeugend). Da nun die Expansion oder Ausbreitung das Männliche, die Contraction oder Zusammenziehung aber das Weibliche und die Einigung beider die Mitte oder Androgyne ist: so theilen sich diese sechs Sephiroth in zwei männliche, zwei weibliche und zwei mannweibliche. Indessen ist in der normalen Existenz einmal das innere Leben herrschend über das äussere, und sodann das, worin sich die Vereinigung beider Gegensätze darstellt, höher, als die Gegensätze für sich. Aus diesem Grunde ist es hier die *dritte* oder im Allgemeinen die *sechste*

Sephirah, die *Schönheit* (Tiphereth), welche als höchste und vorzugsweise bestimmende in dieser zweiten Abtheilung betrachtet werden muss. Darum wird dieselbe auch der *König* oder näher noch der *König Messias* genannt. In ihr ist die *zweite* unter den drei obern Sephiroth, die *Weisheit* (Chochmah), zu ihrer vollendeten Evolution gekommen und wie darum dort *Jah* der Name Gottes war, so heisst er hier vollständig *Jehovah* (Tetragrammaton). — Ist nun aber das *Thun* im Allgemeinen (d. h. die Einheit sowohl des inneren und äusseren als des expansiven und contractiven Thuns, und deren vorzugsweise Signatur, die *Schönheit* oder der *König*) das männliche Prinzip: so entspricht dann auch noch in Gott selbst diesem vorzugsweise *männlich-thätigen* Prinzip bb) ein *leidendes* oder vielmehr allgemein *reagirendes* und daher im vorzugsweisen Sinne *weibliches* Prinzip. Dies stellt sich dar in der letzten Sephirah, welche das *Reich*, die *obere Kirche*, *Schechina* (Wohnung), der *h. Geist*, die *Taube*, die *Matrone* oder noch gewöhnlicher im Gegensatz zum König die *Königin* genannt wird. Sie ist die vollendete Evolution der *dritten* obern Sephira, des *Verstandes* (Binah) oder der *Mutter* und zugleich das höchste Maass äusserer Realwerdung oder Verkörperung, zu der Gott vermittelst seiner Offenbarung in den zehn Sephiroth herabsteigt. Der Name Gottes aber ist hier Adonai (אדני), von welchem Wort die Vocale für Jehovah (יהוה) genommen werden, um anzudeuten, dass der mit dem letztern Namen bezeichnete «König» nur durch die «Königin» (der Messias nur durch den h. Geist, die obere Kirche) sich uns offenbart. — So gestaltet sich nun also das in die zehn Sephiroth oder den himmlischen Urmenschen *emanirende* und darin zur Erscheinung kommende göttliche *Licht und Leben* ebensowohl als ein gegensätzliches wie als ein vermitteltes, d. h. es ist zugleich *männlich*, *weiblich* und *androgyn*. Nun bilden (s. obige Tafel) die das männliche Prinzip ausdrückenden Sephiroth (2, 4, 7) die *rechte* Seite, die das weibliche (3, 5, 8) die *linke* Seite, und die das androgyne (1, 6, 9, 10) die *Mitte*. Das gibt das Bild einer «Waage.» Zugleich aber ist auch in der «Säule der Mitte,» obwohl sie nur die androgynen Sephiroth enthält, oben (in der *Krone*) vorzugsweise das mannweibliche, in der Mitte (in der *Schönheit*) das männliche, und unten (in dem *Reiche*) das weibliche Prinzip zur Darstellung gekommen. So treten uns hier zwei merkwürdige Erscheinungen entgegen: erstlich ist es die *Dreiheit* der göttlichen Prinzipien, welche an die christliche Trinitäts-

lehre erinnern kann [1]); und zweitens findet ein Sich-durchschneiden ihrer Evolution in horizontaler und vertikaler Richtung statt, wodurch sonderbarer Weise die Gestalt eines *Kreuzes* †, d. i. des alten Zeichens für ת [2]) entsteht. Dieses müssen schon die Verfasser des Sohar bemerkt haben, da sie wohl nur aus diesem Grunde die Bezeichnung ת sehr häufig für die in der *Mitte* aller Sephiroth stehende *Tiphereth* — den Messias — gebrauchen [3]). Das legt es dann noch näher, hier an eine Wirksamkeit christlicher Vorstellungen zu denken. Indessen verschwindet für diese Meinung bald genug aller Halt, da jede tiefere Untersuchung lehrt, wie durchaus verschieden sowohl die christliche Trinitätslehre als die christliche Messiaslehre von der kabbalistischen ist, und wie darum jede Ableitung der einen aus der andern nothwendig missglücken muss [4]).

6) *Die Lehre von den vier Welten* schliesst sich insofern an die Lehre von den zehn Sephiroth unmittelbar an, als die erste dieser Welten, die Welt *Aziluth* oder *Azilah* (אֲצִילָה von אָצַל ausfliessen) d. h. die *Emanationswelt* nichts Anderes als die Gesammtheit der zehn Sephiroth oder Adam Kadmon ist. «Welt» nämlich (עוֹלָם) kann sie genannt werden, einmal, insofern die «Gefässe» (כֵּלִים), d. h. die Beschränkungen, in die sich hier das unendliche göttliche Wesen fasst, etwas von Gott Hervorgebrachtes, Geschaffenes sind; dann, insofern in den Sephiroth der Anfang und die Vollendung aller geschaffenen Dinge liegt; endlich, insofern in den Sephiroth als solchen sich eine Vielheit unter einer sie zusammenfassenden Einheit zeigt. Aus diesem letzteren Grunde werden auch einzelne Abtheilungen der Sephiroth «Welt» genannt. So heisst die oberste Dreiheit der Sephiroth «intelligible Welt,» die nächstfolgende Dreiheit «fühlbare Welt,» und die untere Dreiheit nebst der siebenten (zehnten) Sephirah «natürliche Welt.»

1) Die *fünf* «Parzuphim» (πρόσωπα) der Kabbalah würden nämlich den *drei* Personen entsprechen: Die Krone dem *Vater;* Chochmah, auch Vater genannt, und Tiphereth dem *Sohn;* Binah, auch Mutter genannt, und Malchuth oder Matrone dem *heiligen Geist.* Merkwürdiger Weise haben schon sehr alte gnostische Sekten die christliche Trinitätslehre auf ähnliche Weise verdeutet (s. unten §. 39 ff.). 2) Ezech. 9, 4. Job. 31, 35. cf. interpr. 3) Cabb. denud. I. 1. p. 726. 4) Für die Richtigkeit der im Obigen gegebenen Darstellung beziehen wir uns vorzugsweise auf Knorr von Rosenroth und Molitor, während uns Frank durch seinen Pantheismus und Joel durch seinen talmudischen Judaismus mehrere Schiefheiten in das System gebracht zu haben scheinen, welche im Einzelnen nachzuweisen hier der Ort nicht ist. — Die wesentliche Verschiedenheit der christlichen Trinitätslehre von der kabbalistischen wird sich in der Folge näher ergeben (vgl. §. 58, 2.).

Die beiden letzteren Abtheilungen zusammen heissen auch « die Sephiroth der Construction. » — Insofern aber in allen Sephiroth doch nichts Anderes als Gott selbst zur Erscheinung kommt und darnach das Ganze als Welt der *Emanation* bezeichnet wird, gehört alles Hierhergezählte nicht zur Welt, sondern zu Gott. Darum ist auch die Gesammtheit der zehn Sephiroth oder die Welt Aziluth von den *drei unterhalb* derselben befindlichen Welten nicht weniger unterschieden, als « eine *Gestalt* von den sie verhüllenden *Gewändern.*» Nach der Ansicht des Sohar nämlich beginnt im eigentlichen Sinn erst hier, keineswegs aber etwa schon bei der obersten Sephirah, der Krone, die *Schöpfung*, wie sogleich schon die Namen der drei untern Welten deutlich zu erkennen geben. Denn die erste dieser Welten heisst geradezu die Welt *Beriah* (בְּרִיאָה von בָּרָא schaffen), d. h. die *Schöpfungswelt*, die zweite mit einem andern Ausdrucke die Welt *Jezirah* (יְצִירָה von יָצַר bilden, schaffen), die *Bildungswelt*, und die dritte wieder mit einem andern Ausdrucke die Welt *Asiah* (עֲשִׂיָּה von עָשָׂה hervorbringen, machen), die *Machungswelt*. Dennoch billigt die Kabbalah den Begriff einer *Schöpfung aus Nichts* nur in dem Sinne, dass sie erstlich ganz so, wie die gewöhnliche jüdisch-christliche Lehre hierüber, jeden Gedanken an eine ursprünglich *neben* Gott existirende Materie, die von Gott bei der Schöpfung blos geformt worden sei, von sich abweist; dass sie sodann aber das Nichts, aus dem Gott die Welt geschaffen habe, als das Nichts des Ensophs auffasst; und dass sie endlich hierbei allerdings auch eine Selbständigkeit der Geschöpfe annimmt, vermöge welcher sowohl ein Sündenfall in der geistigen und menschlichen, nebst einem Verderben in der natürlichen Schöpfung, als eine Wiederherstellung aller Dinge allein denkbar ist. Dagegen ist sie von dem Begriffe einer absoluten Schöpfung aus Nichts im Anfange der Zeit so weit entfernt, dass sie vielmehr eine *Präexistenz aller Dinge* schon in den zehn göttlichen Sephiroth annimmt und dann das, was sie Schöpfung nennt, nur als *Zeugung* (des Königs und der Königin) oder als eine *Herausführung* (traductio) des Unteren aus dem Oberen fasst. So muss denn also die absolute Hervorbringung oder erste Setzung der Dinge bereits in der Welt Aziluth statt gefunden haben. Allein auch hier wird sie nicht als eigener Begriff, sondern wiederum nur als *Zeugung* gefasst, in welche auf höchster Stelle der « Vater » und die « Mut-

ter» (Weisheit und Verstand), theilweise aber auch nur die sieben unteren Sephiroth eingehen. Ob nun hierbei von der Kabbalah der innere Wesensunterschied von Gott und Welt festgehalten oder pantheistisch in einander verschmolzen werde, ist eine Frage, die sich zur Zeit noch nicht und vielleicht niemals mit voller Sicherheit beantworten lässt; gewiss ist nur, dass die Ausdrucksweise der Kabbalah für Letzteres, ihre Gesammtansicht aber doch wohl für Ersteres spricht. — Die Schöpfung selbst entwickelt sich dann stufenweise, so dass das Obere immer Vorbild des Unteren ist. Daher gibt es denn nun auch in der Welt *Beriah* zehn Sephiroth, von denen gesagt wird, dass in sie die oberen zehn Sephiroth sich «gehüllt» hätten. Die Substanz dieser Welt wird als absolut materielos und rein geistig bestimmt, dann aber noch hinzugefügt, dass sie auch ohne alle Individualität d. h. unpersönlich sei. Man kann sie daher wohl am besten mit der platonischen *Ideenwelt* vergleichen. Sonst heisst sie auch der «Thron» und das geistige Wesen darin der «Metathron» oder «Sandalphon» d. i. die Ureinheit der Welt (Weltseele). — Die Welt *Jezirah* sodann ist die Welt der Engel, wo die zehn Sephiroth in der Art wiederkehren, dass es hier neun unterschiedene Ordnungen (Chöre) gibt, die zusammen *ein* Ganzes ausmachen. — Die Welt *Asiah* endlich ist die *natürliche* oder vielmehr die *materielle* Welt, worin zwar auch die zehn Sephiroth wiederkehren, jedoch dermalen d. h. nach dem Sündenfalle ein steter Wechsel stattfindet, so dass es hier nichts Einfaches und Untheilbares, sondern nur Zusammengesetztes gibt. Daher muss diese Welt selbst durchaus als eine Welt des Scheines und des Truges angesehen werden. Es fragt sich, worin liegt der Grund dieses thatsächlich unleugbaren Zustandes der Welt, in der wir uns befinden? Hierbei ist zuerst daran zu erinnern, dass schon an sich das Wirken Gottes einem Lichte vergleichbar ist, welches seine Strahlen auswirft und um so dunkler wird, je weiter sich diese erstrecken. Nothwendig müssen desshalb auch die Welten in gleichem Verhältnisse mit ihrer Entfernung von Gott an Finsterniss zunehmen. Nun aber war noch als ein (secundärer) Anlass der Schöpfung hinzugekommen, dass der Sündenfall der Engel und der Menschenseelen bereits in den zehn göttlichen Sephiroth, wo sie präexistirten, stattgefunden hatte. Hierdurch hatte sich die reine himmlische Natur, die sich in ihrer Umgebung befand, zur Materie verdichtet und war darauf sammt den gefallenen Geistern aus ihrem ursprünglichen Bereiche ausgestossen worden. Vermöge ihrer

Schwere war dann dieselbe zur Welt Asiah herabgesunken, und in Folge davon auch diese ganz materiell geworden. Denn die nächste Bestimmung der Materie ist, dass sie in Weise von *Hüllen* oder *Schaalen* (cortices, קְלִיפוֹת) den bösen Geistern zum Gefängniss dient; und das ist noch jetzt in der Welt Asiah der Fall, deren verdorbener, undurchsichtiger und verwirrter Zustand eben nichts anderes als ihre Materialität ist. Nichts destoweniger erstreckt sich Gottes Macht von den obersten Sephiroth herab bis auf die untersten Stufen der Schöpfung: der Einfluss des Königs Messias und der Königin macht sich auch hier noch geltend und wird einst durch die Vermittelung des Menschen die gesammte abgefallene Welt in ihren ursprünglichen Zustand zurückführen.

7) *Der Mensch* nämlich steht seiner ersten Anlage oder Natur, seiner ihm von Gott gewordenen Aufgabe und seiner letzten Bestimmung nach höher wie irgend ein erschaffenes Wesen, selbst die Engel nicht ausgenommen. Denn sein Vorbild war der himmlische Mensch, Adam Kadmon, und die drei Welten Beriah, Jezirah und Asiah waren vom Anbeginn an abbildliche Darstellungen seiner drei Bestandtheile: Geist (נְשָׁמָה), Seele (רוּחַ) und Leib (נֶפֶשׁ). Auch jetzt noch besteht das Wesen des Menschen aus diesen drei Theilen; aber wie seine Seele sündhaft ward, so ist auch seine Leiblichkeit herabgesunken zur grob-materiellen Körperlichkeit, die der jetzigen verdorbenen Welt Asiah angehört. Ursprünglich hatten und haben noch jetzt die Menschenseelen ihren Sitz in der Binah oder dem «Verstande» d. i. der dritten obern Sephirah. Dort sind immer je zwei Seelen, eine männliche und eine weibliche, vereint, bevor sie herabsteigen. Dieses Herabsteigen aber geschieht bei den männlichen Seelen durch die rechte, bei den weiblichen durch die linke Seite der Sephiroth; darauf kommen sie in diese Welt und nehmen hier verschiedene Körper an. Jedoch ist es göttliche Bestimmung, dass die Seelen, welche schon ursprünglich zusammengehörten, sich auf Erden wiederfinden und mit einander vermählen. «Denn keine Gestalt, worin nicht das männliche Prinzip und das weibliche Prinzip vereint sind, ist eine himmlische Gestalt.» Dagegen hatten die Geister- und Naturwesen vor der Schöpfung nicht in den oberen, sondern nur in den sieben unteren Sephiroth ihren Aufenthalt und erhielten hierauf bei der Schöpfung den ihnen bestimmten Platz in den Welten Jezirah und Asiah. Weilt nun gegenwärtig zwar auch der Mensch in dieser

letzteren, so ist dieses doch seine Bestimmung nicht, sondern der Ort, wohin er gehört, sind vielmehr *alle Welten* und insbesondere das himmlische Paradies d. h. die *Welt Aziluth.* Ja sein jetziges ausschliessliches Weilen in der Welt Asiah, obwohl zunächst veranlasst durch seine Theilnahme an der Sünde der Geister, soll doch ausserdem und hauptsächlich dazu dienen, die gesammte Schöpfung aus ihrem gegenwärtigen gespannten Zustande wieder zu befreien. Schon sein Eintritt in diese Welt ist durch ein Herabsteigen des Königs zur Königin bedingt und darum als eine Gnade für dieselbe zu betrachten. Denn wenn der König zur Königin herabsteigt, so breitet sich das göttliche Leben (als Gnadensegen) aus in der Schöpfung. Umgekehrt aber, wenn die Königin zum König hinaufsteigt, so kehrt das Leben (als Opfergabe) aus der Schöpfung zu Gott zurück. Dies aber geschieht beim Tode jedes Gerechten, der dann ebenso wieder in den Himmel eingeboren wird, gleichwie er bei seiner Geburt aus demselben herausgeboren wurde. — Ferner könnte Gott den unteren Welten seine Gnade nicht zuwenden, wenn nicht die Anregung dazu von den Werken der Frommen auf Erden ausginge. Denn so steht geschrieben [2]: «Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen» d. h. es fehlte noch aller Zufluss von Oben, «weil noch kein Mensch da war, die Erde zu bebauen» d. h. weil noch keine Werke unten auf Erden geschahen; «dann aber stieg ein Dunst von der Erde auf,» also die Anregung von unten, «und befruchtet ward die ganze Fläche des Erdkreises» — es ergossen sich die Wolken von oben. — So ist es nun die Aufgabe des Menschen, Gutes zu thun, d. h. das Materielle zu vergeistigen und das Gemeine zu veredeln. Jeder Akt dieser Art aber hat nicht nur auf den Frommen selbst, sondern auf alle Welten insgesammt den wohlthuendsten Einfluss. Darum heisst es: «So viele heilige Wagen und himmlische Heerschaaren der Heiligste auch besitzt und so viele Verwalter und Beamte auch in seinem Dienste thätig sind, so hat er doch Israel mit Diademen geschmückt, die seinen heiligsten Kleinodien (den Sephiroth) entsprechen. An Israel hat Gott selbst die himmlischen Heerschaaren geknüpft. Nicht eher ertönen die Hymnen in den Chören der Seraphim, als bis von unten die Anregung gegeben worden,» — und ferner: «Komme und siehe, ist Israel gerecht, so hebt sich oben der Thron immer höher und höher, umstrahlt von Freude und Liebe; ist aber Israel den Sün-

1) Gen. 2. 5 sq.

den ergeben, so kehrt sich Alles um. Doch entzieht uns der Heilige nie ganz seine Milde [1]. » — Dieses innige Verschlungensein des göttlichen und menschlichen Lebens und Wirkens erhält seinen psychologischen Ausdruck damit, dass dem Geiste — der Neschâmah — im Menschen, wodurch dieser erst mit der Welt Beriah auf eine Stufe gestellt werden würde, noch eine zweifache Spitze, die *Chajah* entsprechend den sieben untern das Leben darstellenden Sephiroth, und die *Jechidah* entsprechend den drei obersten Sephiroth, aufgesetzt wird. Durch die letztere, das Höchste im Menschen, wurzelt die Seele desselben unmittelbar in Gott (in der göttlichen Weisheit), indem darunter die göttliche Idee von ihr als einer «Einzigen» verstanden wird, der sie vom ersten Momente ihres Daseins an alle Phasen ihres Lebens hindurch *schlechthin* nachkommen muss. Die Chajah dagegen bezeichnet ihr eigenthümliches, sie über alle aussermenschlichen Kreaturen erhebendes Lebensprinzip, dessen inneres Wesen von Nephesch und Ruach gar nicht wahrgenommen, ja selbst von der Neschamah nicht erkannt werden kann. Dennoch scheint durch beides die Kreatürlichkeit des Menschen nicht aufgehoben zu werden, weil seine Freiheit so wenig, als seine Abhängigkeit von Gott geleugnet wird. Daher sind auch die Bösen den Strafen der göttlichen « Strenge » (der « linken Seite » s. oben die Tafel der Sephiroth) unterworfen. Indessen dauert selbst die schlimmste aller Strafen, das Feuer des Gehinnoms (die Hölle) nicht für ewig; einst soll Alles « wiederhergestellt » d. h. in die göttlichen Sephiroth und in die übrigen den einzelnen Wesen ursprünglich bestimmte Ordnung wieder eingerückt werden [2].

8) Dieses ist der kurze Inbegriff der kabbalistischen Lehre, deren tiefsinnigen und besonders auch die hohe Bedeutung der *Natur*, wohl ohne Nachtheil des *Geistes* (?), in umfassendster Weise berücksichtigenden Gehalt man anerkennen muss, auch wenn man der darin niedergelegten Gottes- und Weltanschauung seine allgemeine Beistimmung versagen muss. Eines eingehenden Urtheils darüber glauben wir überhoben zu sein, weil dieses zu weit führen würde, auch wenigstens die hauptsächlichsten fraglichen Punkte überall berührt sind und Anderes sich grösstentheils von selbst ergibt oder später sich noch ergeben wird.

1) *Joel* S. 300 nach Sohar III. 66. a. und Sohar chadasch 49, b. 2) Vgl. *Molitor* Bd. II. S. 97. Einen Versuch, die Gesammtheit der kabbalistischen Lehren im *neuen Testament* (!) nachzuweisen, lieferte ein Ungenannter in der kurzen, aber als Darstellung der Kabbalah beachtenswerthen Schrift: Adumbratio Kabbalae christianae. Sumtu *Joh. Davidis Zunneri.* Francof. ad M. 1684.

Sechster Abschnitt.

Der samaritanische Lehrbegriff.

§. 27.

Die religiösen Zustände, Lehren und Bestrebungen der Samaritaner.

1) Ueber das Entstehen des samaritanischen Volkes aus einer Mischung von Heiden und Israeliten und die Aufnahme, welche unter diesem Volke eine wenigstens zum Theil jüdische Religionsansicht schon in sehr früher Zeit (um 690), mehr aber noch seit der Uebersiedelung des jüdischen Priesters Manasse und der Erbauung eines eigenen Tempels auf dem Berge Garisim (um 410 v. Chr.) gefunden hatte, trotz aller Feindseligkeit, die zwischen beiden Völkern bestand, ist schon früher (§. 13, 2) von uns berichtet worden. Das Verhältniss, welches seitdem beide Völker gegen einander einnahmen, ist ein höchst eigenthümliches. — Die *Juden* warfen den Samaritanern vor Allem ihre Abstammung von heidnischen Colonisten aus Babel, Kutha (in Persien), Avva, Chamath und Sepharvaim [1]) oder auch aus Medien und Persien [2]) vor, ohne sie als Mischvolk und damit ihre Verwandtschaft mit ihnen anzuerkennen [3]). Daher nannten sie dieselben ohne Weiteres Kuthäer [4]). Von ihrer Religion aber berichteten sie, wie spätere Rabbinen die Nachricht im zweiten Buche der Könige [5]) commentiren, sie hätten in ältester Zeit die *Succoth-Benoth* (Mylitta?) in Gestalt einer Henne mit ihren Küchlein, den *Nergal* (den Planeten Mars oder Herkules?) in Gestalt eines Hahnes, den *Asima* (Esmun oder Smun = Aeskulap?) in Gestalt eines Affen oder Bockes, den *Nibchas* (Merkur?) in Gestalt eines Hundes, die *Tharthak* in Gestalt eines Esels, den

1) 2 Kön. 17, 24. cf. Esr. 4, 2—11. 2) Jos. Ant. 10, 9, 7. 3) So selbst Luc. 17, 18.: ἀλλογένης cf. Mt. 10, 5. 4) Jos. Ant. 9, 14, 3. 11, 4, 4.: ebenso der Talmud: כּוּתִיִּים. Vgl. jedoch 1 Macc. 3, 10., wo die Samaritaner von den Heiden unterschieden werden. 5) 2 Kön. 17, 30.

Adrammélech und *Anammélech* (Moloch) in Gestalt von Pferden oder Fasanen angebetet [1]). Hierauf hätten sie zwar wegen des Zunehmens der Löwen in ihrem Lande (!) den Jehovacultus angenommen, diesen jedoch keineswegs rein erhalten. Denn sie hätten nicht nur zu dessen Hauptsitz wieder Bethel gemacht und die Theilnahme an der Feier des Passah zu Jerusalem verschmäht, sondern in den Jehovacult auch noch ihren bisherigen Götzendienst hineingemischt [2]). — Zu diesen Vorwürfen, die im Wesentlichen schon das zweite Buch der Könige gegen die Samaritaner vorbringt, gesellten sich neue aus späterer Zeit. Vor Allem nämlich konnten ihnen die Juden die Hindernisse nicht verzeihen, welche sie dem Tempelbau und der Befestigung Jerusalems bereitet hatten [3]). Noch böseres Blut setzte die Aufnahme des Priesters Manasse und der Bau eines eigenen Tempels [4]). — Schon damals soll, wie spätere Berichte angeben, von den Juden über sie der *Bann* (Cherem) ausgesprochen worden sein, dessen wesentlicher Inhalt besagte: Niemand dürfe Speise von einem Samaritaner annehmen und noch weniger sich mit einem von ihnen verehelichen; vielmehr sei jede Gemeinschaft mit den Samaritanerr für immer abgebrochen und verboten, und selbst ein Proselyt dürfe nicht aus ihrer Mitte aufgenommen werden [5]). Von nun war der Hass unauslöschlich und die Samaritaner thaten Alles, was ihn fortwährend erhalten und nähren musste. Sie gewährten allen jüdischen Flüchtlingen bei sich ein Asyl; sie machten im Jahre 197 v. Chr. und sonst oft Raubzüge in das jüdische Land [6]); und als Antiochus Epiphanes ihnen (167) befahl, den Tempel auf Garisim dem Zeus Hellenios zu widmen, folgten sie, wenigstens auf kurze Zeit, diesem Befehle, so den Vorwurf der Juden bestätigend, dass sie Götzendiener seien [7]). Indessen kehrten sie doch bald zum Jehovacultus zurück und blieben auch dann noch dabei, als Johann Hyrkan ihren Tempel zerstörte (129) [8]). Aber das hinderte nicht, dass sie gegen das jüdische Heiligthum zu Jerusalem stets die grösste Verachtung an

1) Vgl. *Thenius* z. a. O. Die zu Khorsabad und Niniveh aufgefundenen Monumente bestätigen das Vorhandensein eines alt-assyrischen und babylonischen, dem ägyptischen ganz ähnlichen *Thierkultus*, der aber ohne Zweifel später von den *Persern* beseitigt ward. Vgl. Herod. 3, 27—29. cf. 1, 183. Paus. 1, 33. 2) 2 Kön. 17. 25—34. cf. 2 Chron. 30, 1—11. cf. 34, 9. 3) Esra 4, 1—6, 13. Neh. 6, 1—15. 4) Neh. 13, 28. cf. Jos. Ant. 11, 7, 2 ff. 5) Pirke R. Elieser 38. cf. M. Schebiith 8, 10. Hieros. Aboda Sara f. 44, 4. Babylon. Kiddusch f. 76, 1 etc. bei *Winer* R. W. Art. «Samaritaner.» Vgl. Joh. 4, 9. Luc. 17, 16. 6) Jos. Ant. 12, 4, 1. 7) 1 Macc. 3, 10. Jos. Ant. 12, 5, 5. 8) Jos. Ant. 13, 9, 1.

den Tag legten. So begaben sich noch in weit späterer Zeit (17 n. Chr.) Einige von ihnen zur Osterzeit nach Jerusalem, schlichen Nachts in den Tempel und streueten dort Todtengebeine aus, um so das Heiligthum auf die gröbste Weise zu verunreinigen [1]). Auch machten sie den durch ihr Land zu den Festen nach Jerusalem reisenden Juden sehr häufig Schwierigkeiten auf dem Wege [2]), und einmal (50 n. Chr.) überfielen sie dieselben sogar und erschlugen Viele von ihnen [3]). Selbst bis auf den heutigen Tag hat dieser ihr tödtlicher Hass gegen die Juden nicht aufgehört [4]). Gewiss aber gab diesem der Hass der Juden keineswegs etwas nach, indem sie dergleichen Frevelthaten nicht nur blutig vergalten, sondern auch den erwähnten Bann gegen die Samaritaner fortwährend aufrecht erhielten und selbst ihren Namen zu einem *Scheltwort* machten, um damit diejenigen zu bezeichnen, die in ihren Augen gesetzlich unrein und zugleich sittlich verworfen, d. h. recht- und ehrlos und darum von aller Religions- und Lebensgemeinschaft ausgeschlossen, kurz also *Ketzer* (מִינִים) waren [5]). So ward das Wort von den Pharisäern auf Christus [6]) und so auch später auf die Sadducäer [7]) angewandt. Demnach hat der Begriff eines *Min* d. h. eines durch die religiöse Auctorität Geächteten zuerst dem Kampfe der Juden gegen die Samaritaner seinen Ursprung verdankt. Als später dieser Begriff ins Christenthum überging, trat mit demselben insofern eine Verwandlung ein, als das Uebergewicht, welches jetzt die Dogmatik und innerliche Ethik über jede blos äussere Gesetzlichkeit erhielt, auch bei ihm sich geltend machte und desshalb eigentlich nur der, welcher nach dem Urtheil der Kirche in dem von ihm öffentlich bekannten *Glauben* böswillig irrte, damit bezeichnet werden sollte. Rechtliche Folgen aber, die im Judenthum gerade das *Wesentliche* ausmachten, konnte die christliche Kirche als solche, gemäss ihrer Lehre von *sich* und vom *Staate*, nicht damit verbinden.

2) Ganz anders, als nach dieser jüdischen Auffassung, gestaltete sich die Sache, wenn man die *Samaritaner* über ihr Volk und ihre Religion sich aussprechen hörte. Denn sie behaupteten, sie seien *israelitischer* (freilich nicht jüdischer), und zugleich (ohne sich hierin, wie Josephus meint, zu widersprechen) *nichtisraeliti-*

1) Jos. Ant. 18, 2, 2. 2) Luc. 9, 53. 3) Jos. Ant. 20, 6, 1. cf. Bell. Jud. 2, 12, 3. 4) Vgl. *Robinson* Palästina III. S. 328. 5) Ausser den vorhin (S. 256 Anm. 5.) angeführten Stellen vgl. über diesen Begriff noch Sanhedrin. f. 104, 1. Megilla f. 28, 6. 6) Joh. 8, 48. 7) S. oben §. 17, 3.

scher, nämlich persischer und auch sidonischer Abkunft[1]) — und hatten darin gewiss das Recht ganz auf ihrer Seite, weil sie als Mischvolk in der That Alles dieses waren[2]). Gehört nun aber nach dem früher von uns Bemerkten (§. 14, 1) zum Begriffe des Judenthums die *volle* — oder wenigstens durch die Aufnahme als Proselyt *ergänzte* — Theilnahme am Volke Israel: so kann schon desshalb allerdings der samaritanische Lehrbegriff *nicht* als ein streng jüdischer angesehen werden. Vielmehr zeigt sich bei ihm sogleich schon in dem, was wir die *Diesseitigkeit* des Judenthums genannt haben, ein *Uebergang* ins Heidenthum, der nur darum kein vollständiger war, weil die Samaritaner wenigstens eine gemischte Abstammung von den Erzvätern der Israeliten in Anspruch nahmen. Sie thaten dieses sowohl von Alters her[3]), als auch noch später[4]) mit solchem Nachdruck, dass man sieht, welch grossen Werth sie hierauf legten. Dies aber setzt jedenfalls eine ganz andere Gesinnung voraus, als die der Sadducäer, die, zwar von Geburt vollständig Juden, dies doch schwerlich für ein so beneidenswerthes Glück gehalten haben.

3) Was sodann den *Gottesbegriff* der Samaritaner angeht, so tritt anfangs bei ihnen das Heidnische noch sehr stark hervor. Denn gewiss werden sie Gott unter dem Charakter der *Naturbestimmtheit* aufgefasst haben, wenn sie sich zu seiner Verehrung wendeten, um Schutz vor den sich mehrenden *Löwen* zu suchen, wenn sie glaubten, dass dies nur durch die *Landesgottheit* geschehen könne, und wenn sie auch jetzt noch, ähnlich wie schon früher zu Bethel geschehen, mit dem Jehovakult einen *Thierkult* verbanden[5]). Allein schon im Anfange der persischen Zeit dürfte damit eine bedeutende Aenderung vorgegangen sein. Dies deutet wenigstens die Erklärung an, die sie, zunächst wohl durch politische Gründe bewogen, dem Serubabel gaben: «Wir wollen mit euch (am Tempel zu Jerusalem) bauen; denn, wie ihr, *suchen wir* (נִדְרוֹשׁ) euren Gott[6]).» Sie haben also bis dahin noch nicht den Gott Israels gehabt, das erkennen sie selbst; aber sie sind entschlossen, sich vollständig zu ihm zu wenden, wenn auch nur, um damit dem persischen König einen Gefallen zu thun. Nun sollen sie aber auch noch späterhin, vielleicht sogar noch in der nachchrist-

1) Jos. Ant. 9, 14, 3. 11, 4, 9. 11, 8, 6. cf. 12, 5, 5. 2) *Knobel*, die Samaritaner. (Denkschrift der Giessener Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst I. S. 129 ff.) 3) Jos. Ant. 11, 8, 6. 4) Joh. 4, 12. Vgl. *Eichhorn*, Repertor. IX. 38. XIII. 281. *Cellar*. Dissert. p. 110. 5) 2 Kön, 17, 24—34. 6) Esra 4, 2.

lichen Zeit, einen Thierkult gehabt haben; denn der Talmud wirft ihnen vor, dass sie eine *Taube* abgöttisch verehrten [1]). Vielleicht haben sich darin noch Reste eines älteren philistäisch-phönizischen Taubenkultus erhalten. Ein solcher nämlich stand in Verbindung mit dem Kultus der *Derketo zu Ascalon* [2]); diese aber ist keine andere als Atergatis, aram. תַּרְעָתָא (wörtlich = scissio, matrix) [3]), und so wohl auch dieselbe mit der von den Samaritanern in frühester Zeit verehrten avväischen Göttin תַּרְתָּק, LXX. ἡ Θαρθάκ (st. תַּרְעָת oder תַּרְקָת) [4]). Weil die Taube ein Bild der Fruchtbarkeit war, so war sie auch sonst häufig der Liebesgöttin geweiht. Für die *Taube* (יוֹנָה) in dieser Verbindung d. h. den Atergatiskult hatten früher die babylonischen Könige, insbesondere Nebukadnezar, das Schwert gegen Aegypten ergriffen [5]) und gewiss werden sie daher auch Sorge getragen haben, dass die vorderasiatischen Völker, insbesondere so fügsame Colonisten, wie die Samaritaner, diesen Kult annahmen oder behielten. — Indessen ist doch noch keineswegs gewiss, dass die Taubenverehrung, welche die Talmudisten den Samaritanern vorwarfen, hieher stammte oder hiermit eine wesentlich gleiche d. h. eine abgöttische Bedeutung hatte. Denn noch im Anfange dieses Jahrhunderts hatten die Samaritaner zu Naplusa auf die Bibel, die sie in ihrer Synagoge gebrauchten, das Bild einer Taube eingegraben [6]); und eben so hatten die Samaritaner zu Jean d'Acre über dem Pulte, worauf sie die heilige Schrift legten, das Bild eines Vogels angebracht, den sie *Achina* nannten, ein Ausdruck, den sie auch, ähnlich wie die Juden «Adonai,» anstatt des unaussprechlichen Namens «Jehova» gebrauchten [7]). Nun ist *Achina* sprachlich dasselbe mit *Schechinah*. Sonderbarer Weise aber sind nach kabbalistischer Lehre (vgl. §. 26, 5) die vier Namen *Schechinah, Adonai, Matrone* und *h. Geist* identisch, indem sie alle vier Bezeichnungen der zehnten Sephirah oder des *Reiches* sind; sodann scheint auch bereits bei den ältesten Targumisten *Schechinah*, in der nächsten Verbindung mit *Memra* gebraucht (vgl. §. 18, 3), eine besondere göttliche Persönlichkeit, den *heiligen Geist*, zu

1) Cholin fol. 6. 2) Diod. 2, 4. Luc. de Dea Syria. cf. Tibull. Eleg. 1, 8. 18: Alba Palaestino sancta columba Syro. 3) *Movers* Phön. I. S. 594. 4) 2 Kön. 17, 31. 5) Jer. 46, 16. 25, 30. 50, 16. Zeph. 3, 1. 6) *Peter Beer* I. Theil. S. 35. 7) Vgl. *Gregoire's* Briefwechsel mit den franz. Handelsconsuln in *de Sacy's* Denkschrift über den gegenwärtigen Zustand der Samaritaner. Frkf. 1814.

bezeichnen; sicherer noch ist, dass sich mehrere der ältesten jüdisch-gnostischen Sekten den heiligen Geist *weiblich* und als *Mutter* dachten; endlich symbolisirt selbst auch im neuen Testament die *Taube* den heiligen Geist[1]) und hierfür möchte wohl schon die von Noah bei der Sündfluth ausgesandte Taube[2]) in Verbindung mit dem bei der Schöpfung über den Gewässern schwebenden Geist[3]), nebst andern mystisch ausgelegten Stellen des alten Testamentes das Vorbild gegeben haben. Ist nun zwar in Allem diesem ein auffallendes Zusammentreffen heidnischer, alttestamentlicher, targumistisch- und kabbalistisch-jüdischer, gnostischer und apostolisch-christlicher Vorstellungsweisen nicht zu verkennen: so geht doch auch das mit Gewissheit aus diesem Zusammentreffen hervor, dass aus dem Taubenkult der Samaritaner bei ihnen keineswegs mit Nothwendigkeit auf *Polytheismus* geschlossen werden müsse, indem ihnen ja die Taube, ähnlich wie den Christen, auch blos als Symbol der göttlichen Liebe dienen konnte. Dennoch müssen wir auch die andere Möglichkeit offen lassen, dass ihr Taubenkultus allerdings ursprünglich mit dem Dienst der Tharkath, Derketo oder Atergatis zusammenhing, dann jedoch wohl allmählich mit Hülfe gnostischer und kabbalistischer Mystik umgebildet ward und am Ende eine so monotheistische Bedeutung erhielt, dass er selbst von den schroffsten Talmudisten nicht mehr verurtheilt werden könnte. — In der That zeigte nicht nur die Leichtigkeit, womit die Samaritaner auf Befehl des Antiochus Epiphanes zur Verehrung des Zeus Hellenios übergingen, den starken Einfluss, welche politische Rücksichten auf ihr religiöses Bekenntniss ausübten; sondern es scheint auch theils die äusserlich höchst gedrückte Lage, worin sich dies Völkchen von jeher befand, theils die Halbheit, in die es dadurch versetzt ward, dass es weder heidnisch noch jüdisch sein wollte oder konnte, die Folge gehabt zu haben, dass es weder eine wahrhafte Nationalität, noch eine wirkliche geistige Selbständigkeit, noch endlich einen klaren, in sich übereinstimmenden Gottesbegriff zu erringen im Stande war. Fehlte ihm auch nicht der gute Wille des «Gott-Suchens,» zu dem es sich schon zu Esra's Zeiten entschlossen hatte und den es, geringe Unterbrechungen abgerechnet, in treuem Festhalten am Jehovakult bethätigte: so kam es doch nicht zu eigentlichem «Gott-Finden,» sondern nur zu einer grossen Verworrenheit in seinen religiösen Vorstellungen, wie sie einer

1) Mt. 3, 16 parall. 2) Gen. 8, 8 ff. 3) Gen. 1, 2.

Mitte, die doch keine *Vermittelung* ist, nur zu leicht anklebt. Daher sagte Christus zu ihnen: «Ihr *betet an*, was ihr nicht *wisset;* wir aber (d. h. Christus und die im Glauben an ihn Erleuchteten und recht Forschenden) beten an, was wir wissen; — denn das Heil (Christus) kommt (seiner leiblichen Geburt nach allerdings) von den Juden[1])» (; aber was Christus lehrt, hat er doch auch von diesen nicht! Denn auch sie ermangeln der wahrhaften Gotteserkenntniss[2]), wenngleich sie ihr näher stehen, als die Heiden und die Samaritaner). Wird nun aber gefragt, worin hauptsächlich das Mangelhafte und Verworrene der samaritanischen Gotteserkenntniss bestand, so war es die vermeintliche *Naturgebundenheit* Gottes oder die Behauptung, dass er nur an einem einzigen Punkt der Erde, nämlich auf dem Berge Garisim, recht verehrt werden könne — eine offenbar heidnische Vorstellung, der an diesem ihrem Charakter dadurch nichts benommen wird, dass auch das Judenthum die feierliche Gottesverehrung an einen Punkt, nämlich den Tempel zu Jerusalem, ausschliesslich gebunden betrachtete. Freilich war die hierin sich aussprechende jüdische Ansicht noch sehr wesentlich von der samaritanischen verschieden. Denn im Judenthum gründete sich diese Vorschrift nicht sowohl auf der Lehre von Gott, als auf der vom Volke Israel und seinen äusseren Opfern. Gott konnte und sollte *überall* angebetet werden; Israel dagegen sollte sich bei dem einen Heiligthum als ein einiges zusammen finden. Das Umgekehrte war bei den Samaritanern der Fall: von einer ausschliesslichen Erwählung ihres Volkes war bei ihnen nicht die Rede, vielmehr wurde von ihnen geradezu der Gottesbegriff herabgedrückt. Hieraus folgte, dass das Christenthum bei ihnen hauptsächlich eben diesen, bei den Juden aber vorzugsweise den Volks- und Gesetzesbegriff für unzureichend erklären musste. Nichtsdestoweniger jedoch war auch der jüdische Gottesbegriff schon wegen seiner mehr oder minder ausschliesslichen Beziehung auf den Volksbegriff, auf Jerusalem, den Tempel u. s. w. und noch weit mehr wegen seiner innern Unlebendigkeit und blos abstrakten, nicht concreten Geistigkeit kein *schlechthin*, sondern nur *relativ* wahrhafter, wesshalb er denn auch seines Gegentheiles d. h. der *Naturgebundenheit*, nicht vollständig los werden konnte. Dies wollte ohne Zweifel Christus mit den Worten sagen: «Es kommt eine Zeit, wo ihr weder *auf diesem Berge* noch *in Jerusalem* den Vater an-

1) Joh. 4, 22. 2) Joh. 8, 19.

beten werdet — allein es kommt eine Zeit und ist schon da, wo die wahrhaften Anbeter den Vater anbeten werden im *Geist* und in der *Wahrheit* — Gott ist ein *Geist* und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im *Geist* und in der *Wahrheit*[1]. » Galt nämlich dieses Wort, wie gesagt, vor Allen den Samaritanen, weil ihr Gottesbegriff sogar noch geradezu Heidnisches in sich hatte: so galt es doch in gewissem Sinn auch den Juden, weil sie Gott zwar wohl als Geist, aber doch nur erst in der Weise eines endlosen, nicht schon des unendlichen, d. h. sein Leben *in sich* habenden, Geistes auffassten. Denn Gott stand ihnen im Allgemeinen ja nur der Welt gegenüber, als deren Ursache, Schöpfer, Beherrscher, Zweck u. s. w.; dagegen liessen sie, wenn auch das Gegentheil schon in ihren heiligen Schriften angedeutet worden war, in der Regel unbeachtet, dass Gott als der *von* sich Seiende auch der *für* sich Seiende ist, oder dass er, wie die Ursache seiner (Vater), so auch die Wirkung seiner (Sohn) und die lebendige Einheit beider (Geist) ist. Weil ihnen demnach — der herrschenden pharisäischen Lehre zufolge — Gott nicht *trinitarisch* sich bestimmend war, darum erkannten sie ihn auch nicht in Wirklichkeit als den *absoluten Geist*. So wenig aber hiernach Gott *an sich* von Samaritanern und Juden recht erkannt war, so wenig war er auch von beiden in seiner *Beziehung zur Welt* recht erkannt. Denn gewiss heisst es doch seiner absoluten Geistigkeit Eintrag thun, wenn er oder seine Verehrung an einen einzelnen Ort oder an ein einzelnes Volk äusserlich gebunden sein soll. Nur der Mensch dagegen, dem Gott (der *Vater*) selbst sich offenbart, indem er vermittelst der ihn (den Vater) vollkommen darstellenden *Wahrheit* (des Sohnes) an den Menschen herantritt und mit seinem *Geiste* (dem heiligen Geiste) ihm sich einsenkt, und der dann so erleuchtet, in eben diesem Geiste und dieser Wahrheit ihn erkennt, nur ein solcher Mensch vermag Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Daraus folgt zugleich, dass diese Anbetung nicht an einen bestimmten Ort und ein einzelnes Volk gebunden sein kann; denn wo immer es wahrhaft Gläubige d. h. wo immer es *Menschen* gibt, die mit dem *Gottmenschen* (dem Sakrament, der concreten *Wahrheit*) durch den heiligen *Geist* (in der Kirche) einen lebendigen Verkehr angeknüpft haben, dort wird auch die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit sich finden: «solche Anbeter aber liebt und sucht

1) Joh. 4, 21—24.

Gott.» — Uebrigens haben die neueren Samaritaner, wie ihre alte, an den Garisim geknüpfte Gottesverehrung [1]), so auch ihren alten Gottesbegriff im Ganzen unverändert beibehalten. Nur möchte man sagen, dass sie darin noch jüdischer und pharisäischer geworden sind. Denn sie bekennen strengstens die Einheit Gottes, vermeiden alle Ausdrücke und Redensarten, die Gott etwas Menschliches beizulegen scheinen, und gestatten auch kein Bild von ihm zu machen, indem die Taube ihnen nicht ein Bild Gottes, sondern nur ein Sinnbild seiner Schechinah oder Wohnung ist, worunter man ursprünglich die Feuersäule über der Bundeslade verstanden hatte [2]).

4) Wie im Volks- und Gottesbegriffe, so ist auch im *Gesetzesbegriff* der Samaritaner das Hauptelement jüdisch, obschon namentlich die damit in nächster Verbindung stehende Glaubenslehre auch manche fremdartige Bestandtheile hat. Als *heilige Schrift* erkannten sie stets nur den *Pentateuch* an. Die Frage aber, wann derselbe zu ihnen gekommen, wird verschieden beantwortet. Nach den Einen sollen ihn bereits die Angehörigen des alten Zehnstämmereiches gehabt haben, so dass ihn dann die spätern Samaritaner entweder durch die bei der assyrischen Wegführung im Lande Zurückgebliebenen oder durch den auf ihre Bitte aus Assyrien ihnen zugeschickten israelitischen Priester überkommen hätten [3]). Nach den Andern aber soll erst der (um 410 oder 330) zu den Samaritanern übergetretene jüdische Priester Manasse ihn dort eingeführt haben [4]). Man kennt diesen samaritanischen Pentateuch in Europa seit 1616. Die Sprache darin ist hebräisch; die Schrift jedoch samaritanisch. Sein Text hat das Eigenthümliche, dass er vom masoretischen Text bedeutend abweicht, dagegen theils mit dem Text der alexandrinischen Uebersetzung zusammen trifft, theils offenbar willkürliche Abänderungen und Zusätze enthält [5]). Auch besitzen die Samaritaner eine eigene Uebersetzung des Pentateuchs, die zwar in der Regel mit ihrem hebräischen Texte übereinstimmt, je-

1) Epiph. haer. 9, 3. Vgl. oben §. 13, 2. 2) Mit den Samaritanern in Kairo, Nablus (Neapolis, Sichem) u. s. w. setzte sich zuerst Jul. Cäsar Scaliger 1589, dann mehrere Engländer 1672—1689, ferner J. Ludolf 1685 ff., und endlich Gregoire 1800 ff. in Verbindung. Zuletzt hat Robinson in s. Reisebeschreibung 1838—41 über sie berichtet. Die hierher gehörigen Schriften führt *Winer* BRW. II. S. 373 an. 3) 2 Kön. 17, 27 fl. Eine spätere offenbar irrthümliche Angabe berichtet, dass dieser Priester den Namen Rabbi דּוּסְתָאִי *(Dositheus)* gehabt habe. cf. Drusius de tribus Sect. Jud. III, 4. 4) Das Erstere meinen Bengel, Mazade, Hug, Hengstenberg, Scholz u. A.; das Andere Gesenius, Hävernik u. s. w. 5) Vgl. *Herbst* Einl. I. S. 102.

doch zuweilen davon abweicht. Sie selbst schreiben sie einem samaritanischen Priester Namens *Nathanael* zu, und behaupten von diesem, dass er um 20 v. Chr. gelebt habe [1]). Indessen gehört die erwähnte Uebersetzung wohl erst dem zweiten oder dritten Jahrhundert nach Christus an; denn erst seit dieser Zeit gedenken die Kirchenväter eines Textes, den sie *τὸ Σαμαρειτικὸν* nennen, und der wahrscheinlich der Text gewesen ist, der dieser Uebersetzung zu Grunde lag [2]). — Ausser dem Pentateuch werden noch mehrere andere samaritanische Schriftwerke angeführt, deren Titel an biblische Schriften erinnern können. So namentlich ein Buch *Josua*, das in 47 Kapiteln die Geschichte der Israeliten und Samaritaner von Josua an bis herab auf die Zeiten des Hadrian und Alexander Severus erzählt, aber dabei so viele Fabeln und Entstellungen einmischt, dass es gar keinen Glauben verdient; ferner eine *Chronik* Abulphetachs, die von Adam bis auf das Jahr 898 der Hegira (1510 n. Chr.) reicht; dann auch noch *Psalmen* d. h. Kirchenlieder u. s. w. Jedoch legen die Samaritaner selbst keiner dieser Schriften eine besondere Auctorität bei. Ebenso aber verwerfen sie auch alle prophetischen und hagiographischen Schriften der Juden und nicht minder die gesammte pharisäische Tradition. Darin nun stimmen sie freilich mit den Sadducäern überein. Allein einmal ist die Anerkennung blos des Pentateuchs als heilige Schrift für die ältere Zeit das Allgemein-Jüdische, und nicht allein bezeichnend für die Sadducäer; sodann aber ist die ganze Geistesrichtung der Samaritaner so sehr der der Sadducäer entgegengesetzt, dass sie vielmehr eine noch grössere Aehnlichkeit mit der der Pharisäer hat. So hielten sie schon in alter Zeit oder halten sie wenigstens heutzutage mit grosser Strenge auf die Feier des Sabbaths [3]), des Passahs und anderer mosaischer Feste, nicht minder auf die Beobachtung des Jubel- und Erlassjahres [4]), genaue Uebung der Beschneidung und der heiligen Waschungen, pünktliche Befolgung der mosaischen Vorschriften über Schliessung und Scheidung der Ehe [5]), über Aussatz und Reinigung [6]) u. s. w. Ja, sie übten auch, nach den Angaben des neuen Testamentes zu urtheilen, Nächstenliebe und Gastfreundschaft selbst gegen Juden aus, wenn damit nicht etwa ihre Feindseligkeit gegen den Cultus zu Jerusalem in Streit

1) Vgl. *De Sacy's* Denkschrift über den gegenwärtigen Zustand der Samaritaner. 2) *Herbst* Einl. S. 190. 3) Jos. Ant. 12, 5, 5. 4) *Eichhorn* Repert. XIII. 258. 272. 5) *Winer* Bibl. RWB. Bd. II. S. 373. 6) Luc. 17, 16.

kam [1]) — Was aber noch entschiedener, wie Alles dieses, ihre Gesinnung als eine der sadducäischen geradezu entgegengesetzte erkennen lässt, das ist ihr Glaube sowohl an das Dasein und die Macht einer Engel- und Geisterwelt [2]), als auch an die Unsterblichkeit der Seele, und die desshalb insbesondere den Patriarchen zu erweisende Verehrung [3]). Ebenso zeigt dieses ihre Bereitwilligkeit, Propheten anzuerkennen [4]), und die Erwartung des «Messias» (σωτὴρ τοῦ κοσμοῦ), welche sich nicht nur in der Zeit Jesu bei ihnen verbreitet zeigt [5]) und mit Sicherheit vermuthen lässt, dass sich auch samaritanische Propheten schon damals hierüber ausgesprochen hatten, sondern die sich auch noch heutzutage in ihrem Glauben an den einstigen «grossen Bekehrer» (הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב, reductor oder conversor) erhalten hat [6]). — Dazu kommt, dass sie zur Zeit der Apostel und gewiss auch schon früher einen besondern Hang zur *Magie*, rücksichtlich zur *Gnosis* zeigten. Beispiele hiervon werden wir später in Dositheus, Simon dem Magier, Menander u. A. kennen lernen und bemerken für jetzt blos, dass Justin der Märtyrer, ihr eigener Landsmann (139 n. Chr.), diesen Hang zu magisch-gnostischem Aberglauben als vornehmlich für die Samaritaner charakteristisch bezeichnet [7]). Gewiss aber dürfte wohl schon die theilweise Abstammung des Volkes aus Persien und Babylonien, diesen Ursitzen der Magie, und ebenso seine Unschlüssigkeit zwischen Heidenthum und Judenthum nicht ohne Einfluss auf diesen Hang gewesen sein.

5) Gewiss ist nach Allem diesem nichts irriger, als die weit verbreitete und zu vielen Missverständnissen Anlass gebende Meinung, dass im Allgemeinen den Samaritanern eine sadducäische gleichwie den Sadducäern eine samaritanische Gesinnung beizumessen sei. Forscht man nach dem Ursprung dieser Meinung, so kann man nur den Hass der Pharisäer und insbesondere ihren spätern Urtheilsspruch, dass die Töchter der Sadducäer denen der Samaritaner gleichstehen sollten, als die Quelle davon ansehen; wogegen die wirkliche Aehnlichkeit, welche die Samaritaner und Sadducäer hatten, nur in ganz äusserlichen Beziehungen gefunden werden kann. Zu dieser pharisäischen Partheilichkeit kam dann später auch

1) Luc. 10, 33. Joh. 4, 40 cf. Luc. 9, 53. 2) Gesenius de theol. Samaritan. ex fontibus ineditis. Hal. 1822 p. 21 sq. 3) Joh. 4, 12. 4) Joh. 4, 19 cf. v. 39. 5) Joh. 4, 25. 42. cf. Justin. Apol. I. c. 53. 6) Gesen. de theologia Samaritanorum p. 41, 95. und dessen Carmina Samaritana Lips. 1824. p. 75 sq. 7) Apol. I. c. 54 ff.

noch eine sadducäische oder rationalistische, welche die Samaritaner blos desshalb hochgestellt wissen wollte, weil sie von den Pharisäern herabgesetzt worden waren, jedoch den wahren Charakter ihrer Gesinnung nicht minder verkannte, als dies früher von den Pharisäern geschehen war. In der That aber hat die Religionsansicht der Sadducäer mit der der Samaritaner nicht mehr gemein, wie der *Rationalismus* mit dem *Mysticismus!* — Wir sagen: Mysticismus, nicht Mystik, weil uns die letztere als etwas von der Religion schlechthin Gefordertes, der erstere dagegen entweder als etwas gleich dem Aberglauben geradezu Tadelnswerthes und Verwerfliches oder aber als etwas Zweideutiges, nämlich als eine gleich sehr zum *Aberglauben* wie zum *Glauben* sich hinneigende Denkweise erscheint. Ist es nun auch zunächst nur dieser *zweideutige Mysticismus,* welchen wir den Samaritanern in der Zeit Christi und der Apostel beizulegen nicht umhin können, indem wir sowohl ihre damalige höhere Empfänglichkeit für das Christenthum, als nicht minder ihre Neigung zu gnostischen Irrthümern anzuerkennen haben: so tritt doch in beidem ihre Geistesrichtung der der Sadducäer so deutlich, auf alle Weise sie ausschliessend, entgegen, dass es unbegreiflich ist, wie man dieselben auch nur je hat vereinerleien können.

6) Das Urtheil, welches das neue Testament im Allgemeinen über die Denkweise der Samaritaner fällt, ist um so beachtenswerther, weil sie die einzige unter allen mystischen Richtungen des damaligen Judenthums ist, welche ausdrücklich im neuen Testamente erwähnt wird. Dies Urtheil aber ist bei jeder Gelegenheit überaus günstig, so dass ungeachtet des Vorzuges, der vom Neuen Testament dem Judenthum wegen seiner bessern Gotteserkenntniss, wegen seiner Verheissungen und wegen des Hervorgehens Christi aus ihm allerdings eingeräumt wird, dennoch, mit Ausnahme von Johannes dem Täufer und seiner ihm geistesverwandten Umgebung, *keine Parthei desselben in Bezug auf die in ihr herrschende Gesinnung so hoch wie die Samaritaner gestellt wird.* Christus reisete nicht nur öfter, wie auch von andern Juden geschah, durch ihr Land[1]), sondern er verlangte auch von der samaritanischen Frau zu trinken[2]) und hielt sich dann sogar zwei Tage in ihrer Hauptstadt Sychar[3]) auf[*]). Diese Thatsachen geben den klarsten Beweis, dass

1) Joh. 4, 4. Luc. 9, 52. 17, 11. 2) Joh. 4, 7 cf. 9. 3) D. i. dialektisch = Sychem, שְׁכֶם — nicht aber etwa ein jüdischer Spottname (von שִׁכֹּר, be-

der *Bann,* den die jüdischen Behörden, wenn nicht ausdrücklich, so doch durch ihre stillschweigende Billigung der Volkssitte, über die Samaritaner ausgesprochen hatten, von Christus, ungeachtet der Erinnerung daran, welche in den Worten der samaritanischen Frau und im Benehmen seiner Jünger offenbar genug enthalten war [1]), als vollkommen *ungültig* angesehen wurde. Obwohl ferner Christus eigentlich nur zu den Juden gesandt war [2]) und obwohl er ebenso den Aposteln bei ihrer ersten Aussendung befahl, nicht auf die Wege der Heiden noch in eine Stadt der Samaritaner zu gehen [3]): so wollte er doch denselben weder seine Lehre [4]) noch seine Wunder [5]) ganz vorenthalten, und ebenso sendete er ausnahmsweise auch seine Jünger zu ihnen. Als er nämlich das letzte Mal durch ihr Land nach Jerusalem ging, schickte er einige von seinen Jüngern voraus, um sich in einem ihrer Orte eine Unterkunft bereiten zu lassen. Als nun die Jünger von den Samaritanern abgewiesen wurden, «weil ihr Antlitz nach Jerusalem gekehrt war,» wollten dieselben zur Strafe dafür auf jenen Ort Feuer vom Himmel herabfallen lassen. Jesus aber drohete ihnen und sprach: «Ihr wisset nicht, *wessen Geistes* ihr seid; denn des Menschen Sohn ist nicht gekommen, um zu verderben, sondern um zu retten [6]).» Nun war es offenbar kein anderer, als der *jüdische* Geist, der jenes Rachewort den Jüngern eingab; dagegen nahm der *Geist Christi* sich auch jetzt der Samaritaner an, obschon sie aus missverstandener Religiosität oder zur Erwiederung des jüdischen Rigorismus lieblos gegen ihn gehandelt hatten. Sicher also ist der jüdische Geist, der die Samaritaner als *Minim* von sich stiess und ihnen jedes Leid wie jede Schmach anzuthun nicht nur für erlaubt, sondern auch für recht hielt, wiederum seinerseits vom christlichen Geiste vollständig abgewiesen und verworfen worden — ein Beweis, dass unter anderm auch der angebliche Sadducäismus der Samaritaner nach christlichem Urtheile durchaus unzulässig ist. Betrachten wir dann aber die Parabel vom barmherzigen Samaritan, worin diesem der Vorzug vor dem lieblosen jüdischen Priester und Leviten gegeben wird [7]): so sollte damit gewiss nicht blos ganz im Allgemeinen die Barmherzigkeit, sondern ohne Zweifel sollten damit auch die Samaritaner

trunken); denn das passt gar nicht zu dem Verhältniss, welches Christus zu den Samaritanern einnahm, und ebensowenig zur johanneischen Darstellung dieser ganzen Begebenheit. *) Joh. 4, 40. 43. 1) Joh. 4, 9. 27. 2) Mt. 15, 24 ff cf. Mr. 7, 26 ff. 3) Mt. 10, 5. 4) Joh. 4, 10—42. 5) Luc. 19, 16. 6) Luc. 9, 52—56. 7) Luc. 10, 30—37.

selbst als ein Volk empfohlen werden, das keineswegs ein solcher Ausbund von Schlechtigkeit sei, wie die Pharisäer es darzustellen gewohnt waren, vielmehr auch sehr ehrenwerthe Mitglieder habe, deren Tugend weit höher stehe, wie die der pharisäischen Priester und Leviten selbst. — Nach solchen Handlungen und Worten, worin Christus nicht nur sich öffentlich der geächteten Samaritaner annahm, sondern selbst auch aus seiner *Gemeinschaft* mit ihnen kein Hehl machte, kann es nicht verwundern, wenn die Pharisäer ihn einen Samaritan nannten [1]). Vielleicht aber hatten sie hierbei eine dunkele Ahnung davon, dass der Samaritanismus mit seiner zwar nicht erreichten, aber doch (durch sein „Gott-suchen," d. h. Philosophiren) immerhin erstrebten innern Verbindung von Judenthum und Heidenthum in gewissem Sinne allerdings ein *Vorbild* oder eine Prophezie des Christenthums genannt werden konnte, da dieses ja wirklich die höhere Einheit beider in sich darstellen sollte, — oder vielmehr, sie wollten das Christenthum dadurch schmähen, dass sie ihm in dem Samaritanismus sein (verfrühtes) *Zerrbild* vorhielten. Völlig unpassend aber war das Wort auch schon aus dem Grunde nicht, weil in der That kein Anderer, als Christus selbst, der barmherzige Samaritan war, von dem seine Parabel berichtete. — So hatte sich nach den von Johannes und Lucas gegebenen Andeutungen schon während des Lebens Christi ein näheres Verhältniss zwischen ihm und den Samaritanern gebildet. An diese evangelischen Erzählungen reiht sich dann, was die Apostelgeschichte über die Samaritaner mittheilt. Zuerst nämlich wurde auch jetzt wieder der in der ganzen göttlichen Heilsökonomie begründete Vorzug der Juden vor allen andern Völkern und so auch vor den Samaritanern in der Art beachtet, dass die Apostel zuerst jenen das Evangelium verkündigten. Allein die Juden, längere Zeit hindurch sich zweifelhaft haltend, legten zuletzt durch die Tödtung des Stephanus den klaren Beweis ab, dass sie das Christenthum nicht wollten. Nun aber ward auch sofort — etwa im neunten Jahre nach dem Hingange des Herrn (39 n. Chr.) — das Evangelium in Samaria verkündigt und hier in bereitwilligster Weise aufgenommen [2]). — Indessen dauerte diese Freude nicht lange. Denn kaum war das Christenthum auf solche Weise zuerst über das engere jüdische Gebiet hinaus in die Gränzscheide, welche zwischen diesem und dem Heidenthum lag, eingetreten, als hier auch schon dem Wirken der Apostel die *Gno-*

1) Joh. 8, 48. 2) Apg. 8, 1. 4—8. 25. cf. 15, 3.

sis in Simon dem Magier und seinen Geistesverwandten entgegentrat [1]). Wir werden deren Wesen und Geschichte an einem spätern Ort betrachten. Welchen Erfolg sie aber hatte, zeigt die Klage *Justins des Märtyrers,* die er gerade hundert Jahre nach dem ersten Auftreten des Christenthums in Samaria (139) aussprach, dass die *grosse Mehrzahl des samaritanischen Volkes* aus Hinneigung zu Lehren dieser Art die von den Aposteln ihnen verkündete Wahrheit wieder *verworfen* habe [2]). Damit trat aber nur die Schattenseite *derselben mystischen Geistesrichtung* hervor, deren Lichtseite wir bisher betrachtet haben. Dagegen möchte das Vorwalten pharisäischer Gesetzlichkeit, welches man in der neuesten Zeit an ihnen bemerkt hat, im Allgemeinen wohl erst viel jüngern Ursprungs sein.

1) Apg. 8, 9—24. 2) Apol. I. c. 53 sq.

Siebenter Abschnitt.

Der essenische Lehrbegriff.

§. 28.

Das geschichtliche Auftreten der Essener.

1) *Josephus* erwähnt der Essener (Ἐσσηνοί, Ἐσσαῖοι) zuerst zur Zeit des maccabäischen Fürsten und Hohenpriesters Jonathan (152—144 v. Chr.) als einer damals (κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον) neben den Pharisäern und Sadducäern bestehenden Sekte (αἵρεσις), welche sich von diesen beiden durch ihre Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung als schlechthin (also mit Absehen von aller menschlichen Freiheit) waltender unterschieden habe, während die Pharisäer Vorherbestimmung *und* Freiheit, die Sadducäer aber die Freiheit allein als maassgebend fassten [1]. — Sodann berichtet er von einem Essäer *Judas*, der zur Zeit des Königs Aristobulus (105 v. Chr.) den Tod des Antigonus, den jener ermorden liess, richtig mit Bezug auf Zeit und Ort vorausgesagt habe [2]. — Hiernach erwähnt er einen Essener *Manahem*, der Herodes dem Grossen, als dieser noch ein Schulknabe war, seine Erhebung auf den Thron, aber auch seine schlechte Regierung und später noch die Dauer seiner Herrschaft geweissagt habe. Dies sei der Grund gewesen, wesshalb *Herodes* den Essenern grosse Gunst bewiesen und ihnen die Eidesleistung, die er (um 19 v. Chr.) von den übrigen Juden forderte, erlassen habe [3]. — Sehr beachtenswerth ist dann noch, dass die zuerst mit Alexander, einem Sohne des Herodes, verheirathet gewesene *Glaphyra* sich zum zweiten Mal mit *Joba* (II.), dem gelehrten und Literatur liebenden Könige von Libyen oder Mauretanien, und zum dritten Male mit Archelaus, einem andern Sohne des Herodes, verheirathete [4]. Da nämlich auch sie, wie nicht nur aus ihrer nahen Familienverbindung mit den Herodiern, sondern

1) Jos. Ant. 13, 5, 9. 2) Jos. Bell. Jud. 1, 3, 5. 3) Jos. Ant. 15, 10, 4 ff. 4) Jos. Ant. 17, 13, 4.

auch aus einer Thatsache zu schliessen ist, die Josephus von ihren in Erfüllung gegangenen Träumen erzählt, höchst wahrscheinlich mit Essenern in Verkehr stand: so dürfte wohl durch sie auch ihr zweiter Gemahl, der König *Joba*, mit den Essenern in nähere Verbindung gekommen sein. Hierdurch gewinnt eine andere Thatsache, die von diesem erzählt wird, und zugleich eine Erscheinung im Gebiete der Literatur dieser Zeit, die man bis dahin kaum recht zu deuten gewusst hat, ein unerwartetes und bedeutende Aufklärung gebendes Licht. Von dem genannten mauretanischen König Joba oder Juba nämlich berichtet uns ein Scholiast zum Aristoteles, dass er, um seine Bibliothek zu vergrössern, namentlich auch viele *pythagoreische* Schriften aufgekauft und dadurch mehr wie irgend ein Anderer zur *Erdichtung* solcher Anlass gegeben habe [1]). Zugleich hat die neuere Kritik unzweifelhaft dargethan, dass viele Schriften dieser Art, die zum Theile sehr alte Namen tragen, z. B. die Schriften des Ocellus Lucanus über die Natur des Universums (?), die des Timäus Locrus über die Weltseele und Natur u. s. w., und nicht minder anonyme Schriften, z. B. die „Pythagoreischen Kommentare“ (Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα), gerade um diese Zeit, d. h. im letzten Jahrhundert vor Christus und bald nachher verfasst sein müssen [2]). Nun fragt sich, wo haben wir die Fabrik dieser Bücher zu suchen? Der Umstand, dass sich, wie nachher gezeigt werden wird, die Essener vor allen mit der pythagoreischen Philosophie befassten, und dass nun auch zwischen ihnen und dem hauptsächlichsten Verbreiter dieser neupythagoreischen Literatur durch die angeführte Thatsache ein Verbindungsweg nachgewiesen ist, leitet darauf, dass *wir vornehmlich in ihnen die Verfasser von dergleichen Schriften zu vermuthen haben.* — Zu Herodes, dem Freunde und Beschützer der Essener, zurückkehrend, bemerken wir noch, dass er nicht nur persönlich dieselben aus politischen Gründen (vgl. §. 13.) begünstigt, sondern eine ähnliche Gesinnung gegen sie auch seiner ganzen Familie mitgetheilt zu haben scheint. Denn bei seinem Sohne und Nachfolger *Archelaus*, dem dritten Gemahl der Glaphyra, standen sie ebenfalls in hohen Ehren. Namentlich erzählt uns Josephus, dass kurz vor dessen Ende sich ein Essäer, Namens *Simon*, wiederum durch eine richtige Vorhersagung ausgezeichnet habe. Denn einen Traum, den jener Fürst hatte, deutete dieser Simon, hierüber

1) David in Categ. Aristot. p. 28. a. Schol. Arist. 2) cf. Ritter et Preller hist. ph. p. 61. Ein grösseres Verzeichniss dieser unächten pythagoreischen Schriften s. *Pauly* Realencyclop. der class. Alt. Wiss. Art. Pythagoreer.

befragt, auf die baldige Entthronung und Verbannung des Archelaus, die auch wirklich fünf Tage nachher eintrat (6 n. Chr.)[1]. — Beim Beginne sodann der unmittelbaren römischen Herrschaft über Judäa angelangt, gibt Josephus sowohl in seinem jüdischen Kriege als in seinen Alterthümern wiederholt eine ausführliche und gemäss seiner Erklärung aus eigener Anschauung gewonnene[2]) Schilderung der drei jüdischen Sekten (φιλοσοφίαι), die schon seit sehr langer Zeit (ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου) bestanden hätten[3]). In dieser Schilderung sagt er von den Essenern, dass ihre Anzahl über 4000 betrage[4]) und dass nicht in einer einzigen Stadt, sondern in jeder Stadt (Palästinas) Viele von ihnen wohnen[5]). — Dabei gibt er auch noch an, dass „Viele derselben" im letzten römischen Kriege mit grosser Standhaftigkeit die ärgsten Martern bestanden und keineswegs, wie man von ihnen verlangte, den Gesetzgeber Moses gelästert oder unerlaubte Speisen genossen hätten[6]). Von einem Untergang aber der Essener um diese Zeit weiss er nichts, vielmehr spricht er in beiden, viele Jahre nach Jerusalems Zerstörung verfassten Darstellungen überall im Präsens und stellt dadurch den Bestand des Essenerordens als noch jetzt fortwährend dar. Hiermit stimmt überein, dass auch Plinius der Aeltere in seiner Naturgeschichte (herausgegeben im J. 77 n. Chr.) dieselben als eine noch bestehende Sekte beschreibt, welche ihren Wohnsitz besonders in der Wüste auf der westlichen Seite des todten Meeres habe[7]). Aus einer Nachricht bei Epiphanius scheint hervorzugehen, dass sie sich bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts (um 108 n. Chr.) erhielten, dann aber in grössern Massen zum Christenthum übergetreten sind[8]); wenigstens werden sie seitdem nicht mehr erwähnt. Der Talmud gedenkt ihrer mit keinem Wort. — Uebrigens schildert Josephus dieselben als einen oder vielmehr als zwei religiöse Orden (τάγματα), von denen der eine aus Unverheiratheten, der andere aus Verheiratheten bestehe. Innerhalb ihres Ordens zerfallen sie in vier Klassen oder Rangordnungen (μοῖραι); sie beschäftigen sich theils mit Feldbau, theils mit Wissenschaften, vornehmlich mit einer eigenthümlichen Geisterlehre und mit Arzneiwissenschaft, wobei sie insbesondere auch die Heilung der Seele beachten, und führen im Allgemeinen

1) Jos. Ant. 17, 13, 3. 2) Jos. Vit. 2. 3) Bell. Jud. 2, 8, 2 ff. — Ant. 18, 1, 2 ff. 4) Ant. 18, 1, 5. 5) Bell. Jud. 2, 8, 4. 6) Ib. 2, 8, 10. cf. Porphyr. de abstin. 4. Aelian. V. H. 7. p. 387 ed. Kühn. 7) Plin. hist. nat. 5, 13. 8) Epiph. haer. 19, 1 ff. cf. 30, 3. 53, 1. vgl. unten.

ein «*pythagoreisches*» oder auch den „Polisten bei den Dakern“ ähnliches Leben [1]).

2) *Philon* schildert die Essäer (Ἐσσαῖοι) in Palästina und Syrien, deren Anzahl er ebenfalls auf mehr als 4000 angibt, im Wesentlichen gerade so, wie Josephus; nur hebt er hervor, dass dieselben rein *praktisch* seien, von der Philosophie den logischen Theil als zur Tugend entbehrlich den Wortjägern, den physischen aber als erhaben über das Menschliche — mit Ausnahme der Lehre über das Dasein Gottes und die Entstehung des Weltalls — den Windmachern (μετεωρολέσχαις) überliessen, für sich dagegen blos den *ethischen* Theil, d. h. die Ausübung der väterlichen Gesetze, welche der menschliche Geist ohne höhere Begeisterung nicht fassen könne, zurückbehielten. In gleichem Sinne leitet er auch den Namen Essäer von einem Worte ab, das ὅσιος bedeute (חֲסִידִים?) [2]). Hierzu jedoch passt nicht, was Josephus von eben diesen Essäern angibt: sie studieren mit grösstem Fleiss die Schriften der Alten, besonders solche, die das Heil (ὠφέλεια) der Seele und des *Körpers* betreffen; sie seien in Besitz von Wurzeln, die zur Heilung von Leiden (πρὸς θεραπείαν παθῶν) dienen; und nicht minder suchen sie die (arzneilichen) Eigenthümlichkeiten der Steine zu erforschen [3]). Ausserdem aber haben sie eine eigenthümliche *Engellehre*, die nicht nur wegen ihres Gegenstandes mysteriös und über alles blos Praktische erhaben gewesen sein muss, sondern sich auch ohne Zweifel von der gewöhnlichen Engellehre der Juden bedeutend unterschieden hat; denn sonst würden sie über ihre Geheimhaltung nicht so sorgfältig gewacht haben, dass alle bei ihnen Eintretenden eidlich gelo-

1) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 2—13. cf. Ant. 17, 3, 3. Dabei ist noch zu bemerken, dass Josephus auch die Pharisäer und Sadducäer ein τάγμα (Bell. Jud. 2, 8, 14) nennt. Daher kann er unter diesem Worte allerdings nicht einen Orden in unserem Sinne verstanden haben. Dass er einen solchen bei den Essenern aber doch vorfand, geht aus seiner ganzen Beschreibung hervor. — Die dacischen Πολισταὶ (?) scheint Josephus auf *Zamolxis*, den „Schüler des Pythagoras“ (Diog. L. 8, 1. Jambl. V. P. 104. 173. Porph. 14. 15.) zurückgeführt zu haben. 2) Philo, Quod omnis probus liber ed. Francof p. 876. — Mit den Chasidim oder Assidäern (1 Macc. 2, 42. 7, 12. 2 Macc. 14, 6) haben, obschon selbst noch Neuere das Gegentheil vermuthen wollten, die Essener offenbar gar nichts zu thun. Denn jene waren kriegerische und zwar zelotische (pharisäische) Partheigänger; von den Essenern dagegen wurde jedes Waffenhandwerk auf's tiefste verabscheut. 3) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 6. cf. Diog. L. 8, 12. — Die von einem gewissen Juden (ὁμόφυλος) *Eleazar* zur Zeit Vespasians mit einer Zauberwurzel und mit Zaubersprüchen Salomo's vorgenommene Heilung eines Besessenen (Jos. Ant. 8, 2, 5) und das über die Zauberwurzel Baaras Berichtete (Jos. Bell. Jud. 7, 6, 3) gehört *vielleicht* auch hierher; doch sagt Josephus dieses nicht.

ben mussten, die Namen der Engel nicht bekannt zu machen [1]). Nach diesen Angaben des Josephus lässt sich auch nicht zweifeln, dass gerade jene ihre ärztlichen Beschäftigungen es waren, woher sie ihren Namen Essäer oder Essener, d. h. *Aerzte* (von אָסָא heilen), griechisch θεραπευταί hatten; eine einfachere Etymologie des Wortes lässt sich gar nicht aufstellen, obwohl man viele andere versucht hat. — Was nun diesen Widerspruch unserer beiden Gewährsmänner betrifft, so verdient gewiss Philon in palästinensischen Dingen nicht den Glauben, den Josephus in diesem Falle noch um so mehr in Anspruch nehmen darf, als er gerade hier aus eigener Beobachtung, genauem Studium und sogar dreijähriger Erfahrung sprach [2]). Sodann spricht gegen Philon das angeführte offenbare Missverständniss des Wortes Essäer. Endlich ist leicht zu sehen, dass derselbe hier durch einen ganz einseitigen Eifer für praktische Lebensweisheit, oder vielmehr durch die Absicht, sie mit den stärksten Farben zu schildern, um dieser Schilderung nachher die Schilderung einer gleich vortrefflichen beschaulichen Lebensweisheit gegenüber zu stellen, zu seiner die Wirklichkeit entstellenden Darstellung veranlasst worden ist. Indessen mag doch so viel in seiner obigen Angabe richtig sein, dass bei den palästinensischen Essenern das wissenschaftliche, namentlich das philosophische Element sich nicht so stark wie bei ihren ägyptischen Ordensbrüdern geltend machte, weil überhaupt, wie schon früher bemerkt, im hebräischen Nationalcharakter das Praktische bei Weitem die Oberhand über das Theoretische hatte und nur ganz besondere Umstände bei den ägyptischen Juden wirksam gewesen waren, um ihnen auch die Pflege des Letztern nahe zu legen. — Was nämlich das entsprechende ägyptische Institut betrifft, so beschreibt Philon in einem folgenden Werke [3]) einen, wie er sagt, von den vorhin besprochenen Essäern noch verschiedenen, jedoch gleichfalls jüdischen Orden in Aegypten, und sein Bericht hierüber ist ohne Zweifel der eines Augenzeugen, da sich der Hauptsitz dieses Ordens ganz in seiner Nähe, nämlich in der Umgebung von Alexandrien und am See Maria (Mareotis) befand. Es waren nichtverheirathete Männer und Frauen, welche diese Gesellschaft bildeten, und da sie sich sämmtlich mit Heilkunde (ἰατρική), besonders jedoch mit Seelenheilkunde befassten: so hatten sie daher den Namen *Therapeuten* (θεραπευταί und θεραπευτρίδες). Alles

1) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 7. 2) Jos. Vita c. 2. 3) Philo de vita contemplativa ed. Francof. p. 889 ff. cf. Euseb. h. e. 2, 17. praep. evang. 8, 11 (fragm. Philonis).

nun aber, was Philon über diese ägyptischen Therapeuten sagt, stimmt aufs genaueste mit dem überein, was Josephus von den palästinensischen Essäern berichtet. Nur geht die Schilderung des Josephus rücksichtlich der äussern Einrichtungen mehr ins Einzelne, wogegen Philon mehr den Geist des Ordens darzustellen bestrebt ist. Doch fügt Letzterer in Betreff des ägyptischen Institutes noch einige weitere Züge hinzu, die es wahrscheinlich machen, dass dieses sowohl in socialer als in wissenschaftlicher Rücksicht eine höhere Stufe der Ausbildung einnahm, als das palästinensische. Allein diese Unterschiede sind so geringfügig und dagegen die Gleichheit aller wesentlichen Einrichtungen nebst der des Namens selbst so sprechend, dass wir in beiden Beschreibungen offenbar nur *einen und denselben Orden* vor Augen haben.

3) Wie, zu welcher Zeit und in welchem Lande nun dieser Orden entstanden, ob er von Palästina nach Aegypten, oder von Aegypten nach Palästina gekommen sei, darüber schweigen beide Berichterstatter. Dennoch lässt sich nicht zweifeln, dass Aegypten sein Geburtsland gewesen. Denn um zunächst die allgemeinsten Gründe hierfür namhaft zu machen, so ist es in Aegypten die Natur des Landes selbst, welche hier seit dem Beginn der Geschichte und so auch fast zu allen Zeiten Einrichtungen hervorgerufen hat, die denen des Essenerordens ähnlich sind. Von jeher gab es hier Priestergesellschaften, welche entweder in Orden sich vereinigten oder als Einsiedler sich vertheilten, die Wüste bebauten, das Land urbar machten und einem strengen Leben voll religiöser Entsagung sich unterzogen. Nicht minder ist in Aegypten seit ältester Zeit die Naturkunde und Arzneiwissenschaft zu Hause. Auch ist man hier von jeher bemüht gewesen, sowohl diese als alle übrigen Wissenschaften und Künste in theoretischer und praktischer Beziehung aufs engste mit der Religion zu verbinden. Daher ist, was man in späterer Zeit unter den Griechen orphisches und pythagoreisches Leben genannt hat, entweder geradezu ägyptischen Ursprungs gewesen oder doch schon in ältester Zeit, etwa von Indien aus, dorthin verpflanzt worden. Von hier hat es sich dann nach dem westlichen Asien, nach Kolchis, Thracien, Griechenland u. s. w. hin verbreitet, ist aber zugleich in Aegypten selbst wohl niemals ganz untergegangen. Gewiss hatte auch von hier *Pythagoras* († gegen 500 v. Chr.) die Anfänge fast Alles dessen erhalten, was er später in seiner Philosophie theoretisch und praktisch verarbeitete (vgl. §. 34). Der von ihm gestiftete Orden ist zwar frühzeitig gesprengt, allein die darin niederge-

legten Ansichten sind seitdem selbst unter den Griechen nie ganz zu Grunde gegangen, vielmehr mit ihnen in der Folge wieder nach Aegypten zurückgewandert und hier dann von neuem gepflegt worden. — Dies nun aber ist auch der eigentlich entscheidende Punkt: in dem Essenismus hat sich, wie schon Philon und Josephus richtig bemerkt haben und sich uns in der Folge auf das Schlagendste bestätigen wird, *das Judenthum mit dem Pythagoreismus verbunden;* dies aber kann nirgend anderswo als in *Aegypten* geschehen sein, weil nur hier die Juden in der Weise mit den *Griechen* in Berührung kamen, dass sie auch von der griechischen Wissenschaft nähere Kenntniss nahmen. Die Vermittelungsrolle, die hierbei die *jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie* übernahm, werden wir später näher zu besprechen Gelegenheit haben (§. 35); vorerst kommt es uns nur auf den Erweis der Thatsache an, *dass* und *wie* sich in den Grundsätzen und Einrichtungen des Essenerordens Judenthum und Pythagoreismus verbunden haben. Vorausgesetzt aber, dass es hiermit seine Richtigkeit hat, so lässt sich in Betreff der *Zeit*, wann dieses geschehen, d. h. der Essenerorden gegründet worden, schon aus den allgemeinen Zuständen der ägyptischen Diaspora (vgl. §. 12, 5) mit grösster Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass sie nicht viel früher anzusetzen sein wird, als die erste Erwähnung des Essenerordens bei Josephus (um 150 v. Chr.), obgleich zwischen seiner Stiftung in Aegypten und seiner Verbreitung nach Palästina immerhin leicht noch ein Paar Jahrzehnte verflossen sein dürften. Dass jedenfalls die Stiftung des Essenerordens bedeutend später gewesen sein wird, als das Entstehen des Pharisäismus und Sadducäismus, ist bei der Schwierigkeit, jüdische Religiösität und griechische Bildung in einen auch nur annäherungsweise erreichten Einklang zu bringen, ja selbst nur den Plan hierzu zu fassen, keinem Zweifel unterworfen: es konnte, wie wir später sehen werden, ein solcher Gedanke nur von Männern ausgehen, die durch eigenes Studium von der Vortrefflichkeit hellenischer Leistungen überzeugt und zugleich von der höhern Wahrheit des Judenthums durchdrungen, beide in nächste Beziehung zu einander zu bringen bestrebt waren. Dass aber ein solches Bestreben auch unter einer grossen Zahl von Juden Anklang finden konnte, wird nicht am wenigsten seinen Grund darin gehabt haben, dass gerade die innern Kämpfe des Judenthums und die Trostlosigkeit seiner Zustände Viele dazu brachte, sich auf ein Gebiet zu begeben, welches nicht nur neutral war, sondern auch die gegründete Hoffnung gewährte, dass sich auf ihm

allein ein Ausweg aus den immer mehr zunehmenden Wirrnissen eröffnen werde (vgl. §. 23).

§. 29.

Die Grundsätze und Einrichtungen des Essenerordens.

1) Darin, dass die Essener *Juden waren und sowohl den jüdischen Gottesbegriff als den jüdischen Gesetzesbegriff* mit Treue festgehalten haben, stimmen Philon und Josephus ebenso vollkommen überein, als in der Behauptung des scheinbaren Gegentheils, dass ihr Institut mit mehreren religiösen Instituten des Heidenthums, insbesondere mit dem des Pythagoreismus, eine sehr grosse Aehnlichkeit, ja selbst einen thatsächlichen Zusammenhang gehabt habe. — Beides gilt zuvörderst von den *ägyptischen Therapeuten*, wie *Philon* sie schildert[1]). Er sagt darüber: « Sie haben aus der Natur und den heiligen Gesetzen jenes Seiende (τὸ ὄν) verehren (θεραπεύειν) gelernt, welches besser ist als das Gute, einfacher als das Eine und urprünglicher als die Monas. Wen könnte ich in Bezug auf die Frömmigkeit mit ihnen vergleichen?[2])» — « Sie sind stets Gottes eingedenk, so dass ihnen nicht einmal in den Träumen etwas Anderes begegnet, als die Schönheiten der göttlichen Kräfte (δυνάμεις)[3]).» — «Jeder hat ein eigenes geweihtes Haus (οἴκημα ἱερόν), welches sie σεμνεῖον oder μοναστήριον nennen. Hier feiern sie für sich allein die Geheimnisse des heiligen Lebens, nichts hineinbringend, weder Trank, noch Speise, noch sonst etwas zur Pflege des Körpers Nöthiges, sondern allein Gesetze, durch Propheten verkündete göttliche Aussprüche, Hymnen und Anderes, wodurch Wissenschaft und Frömmigkeit gefördert werden[4]).» — «Sie beten täglich zweimal, des Morgens und des Abends, indem sie beim Aufgang der Sonne[5]) um einen wahrhaft glücklichen Tag bitten, dass nämlich ihr Geist (διάνοια) mit himmlischem Lichte erfüllt werden möge; beim Sonnenuntergange aber, dass ihre Seele (ψυχή), befreit von den sinnlichen Wahrnehmungen und von der Last der sinnlichen Dinge, mit sich selbst zu Rathe gehen und so

1) De vita contempl. Op. ed. Francof. p. 889 sqq. 2) Ib. p. 890. 3) Ib. p. 893. Dieser Begriff der göttlichen « Kräfte » hat nach der philonischen Lehre, wie wir später sehen werden, eine ähnliche Bedeutung, wie die « Sephiroth » in der Kabbalah, wie die « Zahlen » bei Pythagoras und wie die « Ideen » bei Platon. 4) Ibid. 5) Der hier und im folgenden mehrfach erwähnte eigenthümliche *Sonnenkult* der Essener kann nur daraus entstanden sein, dass Pythagoras die Sonne für einen Gott hielt (cf. Diog. L. 8, 27.) — dieses aber von den Essenern nur in symbolischem Sinne genommen ward.

der Wahrheit nachspüren möge. Den ganzen übrigen Tag dagegen widmen sie frommer Uebung (ἄσκησις). Lesend nämlich in den heiligsten Schriften philosophiren sie, indem sie die von den Vätern ererbte Philosophie (d. h. die heilige Schrift) allegorisch auslegen; denn sie glauben, dass das in der buchstäblichen Deutung Enthaltene (τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας) der geheimnissvolle Ausdruck (σύμβολα) einer verborgenen Natur sei, die in Sinnbildern (ὑπονοίαις) sich offenbare. Sie haben aber auch Schriften alter Verfasser (παλαιῶν ἀνδρῶν), welche die Urheber (ἀρχηγέται) der Sekte gewesen sind und viele Denkmale solcher allegorischen Auffassung hinterlassen haben. Diese betrachten sie als Muster, welche sie nachahmen [1]). Daher forschen (θεωροῦσι) sie nicht blos, sondern machen auch Lieder und Hymnen auf Gott in allerlei Versmaassen und Gesangesweisen, jedoch immer nur ernsterer Rhythmen sich bedienend [2]).» — «Am siebenten Tage (ταῖς ἑβδόμαις) kommen Alle zu einer gemeinschaftlichen Feier zusammen;» dann hält der Aelteste und in den Lehren der Secte Kundigste» einen eindringlichen Vortrag, die Uebrigen aber hören mit tiefstem Schweigen seine Rede an. Bei diesem Gottesdienste sitzen die Männer und die Weiber gesondert, indem eine Zwischenwand, die drei oder vier Ellen hoch ist, sie trennt [3]). Auch sonst wird aufs strengste der Anstand beobachtet, da nur Solche, die der Ehe entsagt haben und einsam leben, sich hier aufhalten [4]). Ebenso herrscht die grösste Mässigkeit (ἐγκράτεια): «Niemand isst oder trinkt vor Sonnenuntergang; denn sie glauben, dass nach Weisheit zu forschen des Lichtes würdig sei, der Finsterniss aber die Bedürfnisse des Leibes angehören [5]).» Alles, was zum Vergnügen gehört, weisen diese «Mosesschüler» als überflüssig zurück; denn «ihr Leben und sich selbst haben sie nur der Wissenschaft und der Erforschung der Natur (τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων) nach den heilig-

1) Cf. Diog. L. 8, 17. Porph. 41 sqq. Jambl. 103 sqq. 2) Philo Op. p. 893. Diese Stelle nebst noch einer andern später auzuführenden ist von besonderer Wichtigkeit, um dadurch den Urhebern des Ordens auf die Spur zu kommen. Man vergleiche nämlich hiermit die Angaben des Alterthums über die orphischen Lieder des *Aristobulus* und die Poesien anderer hellenistischen Juden seiner Zeit (§. 35, 3). 3) Ib. sqq. 4) Ib. 892. 899 ff. Ehelosigkeit wurde zwar nicht gerade von Pythagoras empfohlen, — denn er selbst war verheirathet (Diog. L. 8, 42.) —; dennoch empfahl er sehr die Enthaltung vom Geschlechtsgenuss (ib. 8, 9. 19 etc.). Spätere Pythagoreer, wie Apollonius von Tyana, drangen aber auch schon auf Ehelosigkeit. Ebenso fanden sich bereits in dem Bunde des Pythagoras Matronen. Diog. L. 8, 41. Porphyr. Vita Pyth. 19. 5) Ib. p. 894.

sten Anleitungen (ὑφηγήσεις) des Propheten Moses geweiht[1].» Dennoch haben sie auch ihre gemeinschaftlichen Genüsse. Immer nämlich am siebenmal siebenten Tage versammeln sie sich, indem sie nicht nur die Siebenzahl (ἑβδομάς), sondern auch deren Vervielfachung (δύναμις) verehren; «denn sie wissen, dass jene heilig und allezeit jungfräulich (ἀειπάρθενος) ist. Dies ist aber der Vortag ihres grössten Festes, welches stets auf den fünfzigsten Tag fällt; Fünfzig nämlich ist die heiligste und in der Natur bedeutsamste Zahl, da in ihr sich die Macht des rechtwinklichen (gleichseitigen) Dreieckes offenbart, welches der Anfang des Werdens aller Dinge ist[2].» Es wird dann (auch in diesem Falle nach Sonnenuntergang)[3] ein Mahl für Männer und Frauen angerichtet, welches, ohne alles Blutige, allein aus *Brod* nebst Salz und Hyssop und *reinem Wasser* besteht[4]. Wein wird nicht dabei gereicht, und sie halten ihn überhaupt für ein Gift, welches wahnsinnig mache[5]; auch jedes kostbare Zugemüse verschmähen sie, weil es die Begierden aufrege[6]. Bei dem Mahle selbst werden Fragen aus den heiligen Schriften vorgelegt, wobei stets nur Einzelne sprechen, die Uebrigen aber zuhören. «Die Erklärungen der heiligen Schriften sind auch hier allegorisch; denn das ganze Gesetz scheint diesen Männern einem lebenden Wesen (ζώῳ) gleich: zum Körper habe es

1) Ib. p. 899. 2) Ib. Πεντήκοντας — ἁγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως. Ueber die Bedeutung der *Siebenzahl* besonders mit Bezug auf den siebenten Schöpfungstag und den Sabbat spricht *Philon* sehr ausführlich in seiner Schrift de mundi opificio. Nicht minder wichtig aber war sie schon für *Aristobulus* (vgl. Valkenaer p. 89—116.). Unter andern wies derselbe nach, dass: Δι᾽ ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται τῶν ζωογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἁπάντων — ja auch den λόγος oder die σοφία fand er darin ausgedrückt. — Die *Pythagoreer* nannten sie ἀειπάρθενος καὶ ἀμήτωρ und παρθένος πατροῦχος (d. h. die Zahl, die blos einen Vater, aber keine Mutter hat, weil sie nämlich unter allen Zahlen der Dekade die einzige ist, die nicht ein Produkt aus zwei andern und nicht Faktor zu einem Produkte ist: nec generatur nec generat). Dasselbe wollten sie durch *Athene* ausdrücken mit den Zunamen Ἄρεια, Ἀκραιῶτις, Φυλακῖτις, Παντευχία, Πολυαρήτη etc. Ebenso hiess aber bei ihnen auch das gleichseitige Dreieck (τὸ ἰσόπλευρον τρίγωνον) nach Plut. de Is. et Osir. p. 176. Welchen Werth Pythagoras auf die Erfindung seines Satzes über das rechtwinkliche Dreieck gelegt habe, berichtet Diog. L. 8, 12. 3) Philon. Op. p, 903. 4) Dieses vorchristliche und von vielen Gnostikern auch später noch beibehaltene *Abendmahl* fand sich in ganz ähnlicher Weise bei den Magiern, im Mithraskult u. s. w. 5) Ebenso Pythagoras, cf. Diog. L. 8, 8—9, 35. 38. 6) Dass sie *allen Fleischgenuss* namentlich auch an Werktagen verschmäheten, wird nicht gesagt und ist nach pythagoreischen Lehren nicht wahrscheinlich; um so strenger aber werden sie — nach mosaischem Gesetz und auch nach Pythagoras Vorgang — den Genuss des *Blutes* und des *Erstickten* vermieden haben. Vgl. Diog. L. 8, 12. 13. 19. 20. 22. und ferner §. 36, 2.

die buchstäblichen Vorschriften (τὰς ῥητὰς διατάξεις), zur Seele aber den in den Aussprüchen liegenden unsichtbaren Sinn. Hierin erblicke daher, wie in einem Spiegel, die vernünftige Seele (ἡ λογικὴ ψυχή) ihr eigenes Antlitz (τὰ οἰκεῖα). Denn die übernatürlichen Schönheiten der Worte (ὀνόματα), die eine tiefere Bedeutung (νοήματα) in sich tragen, wahrnehmend decke sie deren symbolische Hülle auf, und bringe den inneren Sinn derselben für Solche an's Licht, die nach kurzer Erinnerung das Unsichtbare durch das Sichtbare hindurch zu schauen vermögen [1].» — Nach solcher Schrifterklärung nun erhebt sich der Redner und stimmt einen Hymnus auf Gott an, den er entweder jetzt selbst neu erfindet oder den schon in früherer Zeit die alten Dichter gemacht haben. «Denn diese Dichter haben Versmaasse und Gesangesweisen (μέτρα καὶ μέλη) hinterlassen für erzählende Gedichte (ἔπη), dramatische Poesien (τρίμετρα), Vortragsstücke (προσῳδίαι) und mancherlei gottesdienstliche Lieder (ὕμνοι παρασπόνδειοι, παραβώμιοι, στάσιμοι, χορικοί), welche in grossen und geschmeidigen Strophen wohlgebaut sind [2].» Dem Vorsänger folgen die Uebrigen der Reihe nach. Während des Gesanges schweigen die Andern, aber am Ende fallen Alle mit lauter Stimme ein. Dann sich erhebend von der Tafel bilden im Saale die Männer und Weiber zwei Chöre, die unter der Leitung ihrer Vorsänger Hymnen zum Lobe Gottes anstimmen, indem sie dabei wechselweis singen und zugleich bald stehend, bald vor- oder rückwärts schreitend feierliche Reigen aufführen, zum Andenken an jenes Siegeslied, welches einst die Israeliten nach ihrem Auszuge aus Aegypten, die Männer angeführt vom Propheten Moses und die Weiber angeführt von der Prophetin Marjam (Mirjam), gesungen hatten [3]. — Ferner hebt Philon noch hervor, dass diejenigen, welche sich dem Leben in dieser Gesellschaft anschlossen, dies nicht vermöge einer Sitte (ἐξ ἔθους), auch nicht aufgefordert von Anderen (ἐκ παρακλήσεώς τινων) oder gezwungen, sondern rein aus himmlischer Liebe und höherer Begeisterung, wie auch aus Verlangen nach dem unsterblichen und seligen Leben

1) Phil. Op. p. 901. Vgl. Jac. 1, 23. 2) Auch über diese Stelle, die an dem griechisch-jüdischen Ursprung des Ordens keinen Zweifel übrig lässt, und ihren mehr als wahrscheinlichen Bezug auf Epiker, wie *Philon* den Aeltern, Dramatiker, wie *Ezechiel*, und Orphiker, wie *Aristobulus*, vgl. unten §. 35, 3. Ueber die Beschäftigung der Pythagoreer mit Poesie und Musik s. unter Andern Diog. L. 8, 7. Uebrigens zeigen die ὕμνοι παραβώμιοι, dass die Therapeuten *Altäre* und also auch *Opfer*, aber gewiss nur *unblutige* hatten. Vgl. Diog. Laert. 8, 20. 22. 3) Philon. Op. p. 902.

thaten. Denn dieses sterbliche Leben sehen sie mit ihrem Eintritt als bereits beendet an. Darum überlassen sie dann auch aus freien Stücken ihr Vermögen ihren Kindern, Verwandten oder Genossen und Freunden [1]. Dennoch seien sie in ihrer Liebe zur Einsamkeit durchaus nicht menschenfeindlich gesinnt. Sie wollen blos den Verkehr mit Unähnlichen vermeiden und in ihrem Weisheitsbestreben nicht gestört werden. Darum gehen sie aus den Städten fort, aufs Land, bleiben jedoch in der Nähe der Städte, in Gärten, einsamen Landhäusern u. s. w. Ihre gewöhnlichen Wohnhäuser aber seien sehr einfach, weder unmittelbar neben einander liegend, noch weit von einander entfernt, — letzteres, um vor Räubern gesichert zu sein [2]. — So sehr in Allem diesem Philon bemüht ist, die hohe Religiösität der Therapeuten zu schildern und so bestimmt er dabei ihr Judenthum hervorhebt, verkennt er doch keineswegs den heidnischen Ursprung ihres Institutes. Er sagt, es finde sich diese Lebenseinrichtung in vielen Gegenden der Welt; denn es sei geziemend gewesen, dass auch Hellas und das Barbarenland an dem vollkommenen Guten (ἀγαθοῦ τελείου) einen Antheil habe. Ganz vorzüglich jedoch finde es sich in Aegypten [3]. Als ähnliche Institute nennt er anderswo vor Allen *die sehr heilige Gesellschaft der Pythagoreer* (ὁ τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατος θίασος) [4], dann auch die der *Gymnosophisten* bei den Indern und die der *Magier* bei den Persern [5]. Dass dieses nicht eine blosse Redensart ist, zeigt das, was wir aus *Diogenes Laertius* und Anderer Berichten über Pythagoras und seine Gesinnungsgenossen erfahren; und noch mehr wird es uns durch das bestätigt, was uns *Josephus* über viele einzelne, scheinbar ganz geringfügige, aber gerade desshalb um so sprechendere Eigenthümlichkeiten der Essener mittheilt.

2) *Josephus* nämlich gibt über die *palästinensischen Essener* sehr viel Näheres an [6], und damit stimmen, wie schon bemerkt, *Philons* Angaben über sie [7] in allem Wesentlichen, mit Ausnahme eines einzigen Punktes, überein. Offenbar will auch Josephus sie ganz als *Juden* darstellen. Nicht nur, dass er sie stets ausdrücklich als Sekte (αἵρεσις oder φιλοσοφία) der Juden, und einmal [8] auch ausdrücklich als der *Abstammung* (γένος) nach [9] und unter sich

1) Phil. Op. p. 891. 899. 2) Phil. p. 892 ff. 3) Ib. 4) Ib. p. 865. 5) Ib. p. 876. 6) Siehe die oben angef. Stellen. 7) Quod omnis probus liber sit. Op. ed. Francof. p. 876. 8) Jos. Bell. Jud. 2. 8, 9. 9) *Philon* spricht sich über diesen Punkt nirgend mit Bestimmtheit aus, wenn gleich derselbe nach seinen übrigen Angaben mit Nothwendigkeit wenigstens als *Regel* hinzugedacht wer-

durch Liebe engverbundene (φιλάλληλοι) Juden bezeichnet; auch der Gottesbegriff und die Verehrung des Gesetzgebers (Moses), welche er ihnen beilegt, ist offenbar jüdisch. Wie Philon, so nennt auch er sie «gegen die Gottheit besonders fromm (πρὸς τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς);» denn bevor die Sonne aufgeht, sagen sie nichts Unheiliges (βέβηλα d. h. Gewöhnliches, das irdische Leben Betreffendes), sondern sprechen gewisse altüberlieferte (πατρίους) Gebete zu ihr (εἰς αὐτὸν sc. ἥλιον), gleichsam bittend, sie möge aufgehen [1].» — Nach der von Philon vorhin gegebenen allegorischen Deutung kann dieses nur heissen: «Bittend, die Sonne d. h. das himmlische Licht, möge *geistig auch in ihnen aufgehen.*» An einen abgöttischen Sonnencult dürfte wohl auch Josephus nicht gedacht haben, wie sowohl das «gleichsam,» als das ihnen unmittelbar vorher gespendete Lob «besonderer Frömmigkeit» beweist [2]. Doch lässt sein Ausdruck nicht bezweifeln, dass die Form des Gebetes dessen heidnisch-pythagoreischen Ursprung noch verrathen hat. Ferner unterscheiden sie sich nach ihm von Pharisäern und Sadducäern dadurch, dass sie «Gott Alles anheimzustellen lieben (ἐπὶ θεῷ καταλιπεῖν τὰ πάντα)» d. h. die göttliche Bestimmung (εἱμαρμένη) in fatalistischem Sinne als allein «herrschende» (κυρία) gefasst hätten [3]. Je mehr aber dabei der Gedanke der menschlichen Freiheit zurücktrat: um so höher nur stieg für sie der Werth der Weissagung, die sie gern übten, wie schon die von Josephus erzählten Beispiele zeigen. Aber auch noch ausdrücklich sagt derselbe: «Es gibt unter den Essenern Männer, die wohlgeübt in der Kenntniss heiliger Bücher, in der Ertheilung besonderer Weihungen und im Gebrauch prophetischer Aussprüche, ausserdem auch noch die Zukunft vorherzusehen versprechen; selten aber ist es, wenn sie in ihren Vorhersagungen (προαγορεύσεσιν) sich einmal täuschen sollten [4].» Philon berührt zwar ebenfalls den essenischen Fatalismus, stellt ihn jedoch in einem mildern Lichte dar. «Sie führen,» sagt er, auf Gott als Urheber alles

den muss. Dennoch scheint es von Anfang an ein Hauptzweck des Ordens gewesen zu sein, möglichst viele *Proselyten* auch aus dem Heidenthum zu gewinnen und desshalb den Heiden, die sich zu ihnen halten wollten, bei der Aufnahme alle mögliche Erleichterung, vielleicht sogar (wie bei den pharisäischen Proselyten des Thores) auch Erlass der Beschneidung zu gewähren. Die Bedingungen der Aufnahme in die unterste Klasse findet man dann wohl Apg. 15, 19—21. Vgl. unten §. 36, 2. 1) Bell. Jud. 2, 8, 5. 2) Cf. Jos. Ant. 18, 1, 5. 3) Jos. Ant. 13, 5, 9. Auch Pythagoras accentuirte den Begriff des Fatums Diog. L. 8, 27. 4) Bell. Jud. 2, 8, 12. Aehnliches bei Pythagoras cf. Diog. L. 8, 14. 20. 32.

Gute, dagegen nichts Böses zurück [1]).» Auch bei Josephus sagt der Essener Manahem die schlechte Regierung des Herodes in einer Weise vorher, dass man wohl sieht, wie sie keineswegs die Freiheit allgemein zu leugnen im Sinn hatten. Vielmehr ging offenbar ihre Lehre dahin, der Mensch werde zwar das (vorhergesehene) Böse wirklich thun, allein von Gott dafür *bestraft* werden. Dies setzt ohne Zweifel voraus, dass er dasselbe *frei* gethan habe [2]). — Ausser der Lehre von Gott hatten sie in Betreff des Jenseitigen noch eine eigenthümliche *Engellehre*, auf die sie ein sehr hohes Gewicht gelegt haben müssen. Denn sie hielten dieselbe mit so grosser Sorgfalt geheim, dass beim Eintritte Jeder schwören musste, keinem Anderen die Namen dieser Engel (τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα) bekannt zu machen [3]). Schon das Dasein einer solchen Geheimlehre bei den Essenern ist wichtig und Aufschluss gebend über manche andere Erscheinungen im Judenthum. Denn es wird dadurch unter Anderm die Behauptung der spätern Kabbalah, ebenfalls im Besitz altüberlieferter Geheimlehren zu sein, wenigstens insofern unterstützt, als dadurch sowohl ihre Zeitgemässheit wie das Vorkommen einer derartigen Sitte bei mystischen Sekten bestätigt wird. Ferner geht daraus der Anschluss der Essener an pythagoreische Einrichtungen auch in dieser Rücksicht hervor. Denn auch bei den Pythagoreern war das Verschweigen und Geheimhalten der von dem Stifter überlieferten Lehre eines der wichtigsten Gesetze ihres Bundes [4]). Ob aber der Ursprung der essenischen Engellehre auf Moses oder auf die spätern Gründer des Ordens zurückgeführt wurde, ist nicht klar; würde auch das Letztere, weil dieselbe ohne Zweifel so gut, wie die essenische *Naturlehre*, in den gleichfalls geheim gehaltenen *alten Büchern* der Sekte (τὰ τῶν παλαίων συγγράμματα, τὰ τῆς αἱρέσεως βιβλία) [5]) enthalten war, gewiss das historisch Richtige sein, so ist doch wohl anzunehmen, dass bereits die Gründer selbst die sonst bei den Essenern übliche Sitte, alles Eigenthümliche, was sie hatten, bis ins höchste Alterthum und so bis auf Moses selbst, dessen Schüler sie sich nannten, zurückzudatiren, auch hier in Anwendung gebracht haben. Darauf führt auch der Name ἄγγελοι, wodurch sicher ausgedrückt ist, dass diese Lehre wenigstens an die herrschenden jüdischen Vorstellungen hierüber angeknüpft war, wenn auch nicht daraus

1) Philo l. c. p. 877. 2) Jos. Ant. 15, 10, 5. Aehnlich Pythagoras, vgl. Diog. L. 8, 32. 3) Jos. Bell. Jud. 2. 8. 9. 4) Cf. Diog. Laert. 8, 15. 42. Aristot. ap. Jambl. V. Pyth. 31. 5) Jos. l. c.

folgt, dass sie geradezu nur diese Vorstellungen wiedergab. Ihren wirklichen Inhalt kennen wir nicht. Doch lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass in ihr auch eine *Messiaslehre* vorkam. Denn hierfür spricht schon die altjüdische Lehre von dem «Engel des Herrn» (מַלְאַךְ יְהוָה); dann das in dem Buche Henoch von den Engeln und den «zwei Herrn» Vorgetragene[1]; ferner die ohne Zweifel aus jüdischen Vorstellungen geflossene und von dem judenchristlichen Verfasser der Ascensio Isaiae prophetae (69 n. Chr.?) vorgetragene Lehre, dass es zwei höchste «Engel» gebe, die zwar beide *unter* Gott stehen, doch aber, weil Gott sich in ihnen unmittelbar offenbart und zur Welt der Geschöpfe herabsteigt, göttliche Ehre geniessen. Diese beiden Engel sind der Messias und der heilige Geist[2]. Auch die philonische Lehre von den «Kräften» scheint nach der schon erwähnten Angabe Philons darin enthalten gewesen zu sein[3]; ebenso eine *Zahlenlehre*, worin besonders die Siebenzahl hervortrat[4]. Vielleicht gehören auch die *vier* Engelklassen dahin, welche die essenisch-gnostischen Irrlehrer zu Kolassä und zu Ephesus annahmen, nämlich die *θρόνοι*, *κυριότητες* *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*[5], und möglich ist es, dass darin zugleich die Lehre der Kabbalah von den *vier* Welten[6] ihre Grundlage hatte. Hierbei noch an die pythagoreische Zahlenlehre und ihre zehn *ἀρχαὶ*, die Tekraktys u. s. w., wie auch an die magische und pythagoreische Dämonenlehre[7] zu erinnern, dürfte nach allem Bisherigen wohl nicht mehr nöthig sein. Dennoch ist alles Dieses blosse Vermuthung, da uns, wie gesagt, die Engellehre der Essener, ohne Zweifel der wichtigste Theil ihrer Dogmatik, völlig unbekannt geblieben ist. — Nicht minder hielten sie an der Lehre von der Fortdauer der *Seelen* nach dem Tode mit Entschiedenheit fest und zwar wichen sie in dieser Beziehung von Pythagoras ab, der die Seelenwanderung gelehrt hatte[8], schlossen sich aber dafür an Platon und manche mythische Vorstellungen der Griechen an. Sie hielten nämlich den Körper für einen Kerker der Seele und mussten daher die leibliche Auferstehung verwerfen. Dagegen lehrten sie: Nach dem Tode würden die Seelen der Guten in einen Ort jenseits des Oceans versetzt, wo es weder regne, noch schneie,

1) Vgl. §. 18, 3. 2) Ascens. Is. c. 9, 30—40. 3) Philon. Op. ed. Francof. p. 893. 4) Cf. Ib. p. 899. 5) Col. 1, 16. cf. Eph. 1, 21. 6) Oben §. 26, 6. 7) Diog. L. 8, 25 etc. Vgl. unten §. 34, 2. und §. 33. 8) Diog. L. 8, 4. Porph. V. Pyth. 29. Vgl. jedoch Diog. L. 8, 31.

noch heiss sei, sondern die Luft durch die Nähe des Meeres und milde Zephyre stets eine sanfte Kühlung habe; die Seelen der Bösen aber kämen in eine dunkle und kalte Höhle (μυχός), wo sie unaufhörliche Strafen erdulden würden. Hierbei erinnert Josephus, wie es scheint, sehr mit Recht an die griechische Vorstellung von den Inseln der Seeligen und vom Hades und fügt noch hinzu, nach essenischer Ansicht dauerten beide Zustände ewig; die Erinnerung daran aber solle für die Guten durch die Hoffnung auf die jenseitige Herrlichkeit ein Sporn zum Besserwerden sein und für die Bösen vermittelst der Furcht zu einem Hemmniss der Leidenschaft dienen [1]. Auch hieraus folgt, dass sie nicht an eine völlige Leugnung der Freiheit dachten. — Was endlich ihre Lehre vom *Gesetze* betrifft, so galt ihnen nächst Gott als der Höchste der Name des Gesetzgebers, so dass, wer ihn schmähete, mit dem Tode bestraft wurde [2], und sie auch von den Römern während des jüdischen Krieges selbst durch die ärgsten Martern hierzu nicht gebracht werden konnten [3]. Ausserdem wird an ihnen von Josephus in dieser Rücksicht gelobt: die Achtung und der Gehorsam der Jüngeren (Ordensmitglieder) gegen die Aelteren [4], die strenge, «sie vor den übrigen Juden auszeichnende» Feier des Sabbats, an dem sie kein Feuer anzündeten [5], keine Speise bereiteten und kein Geschirr anrührten, sondern lediglich dem Gesetzesstudium oblagen [6], ferner die strenge Befolgung des Gesetzes, namentlich auch in allen innerlich-ethischen Beziehungen [7], endlich der unausgesetzte Fleiss, womit sie theils dem Ackerbau oblagen, theils die Wissenschaften, insbesondere die Natur- und Arzneiwissenschaft, betrieben.

3) Zeigt alles Dieses den *strengjüdischen* Charakter der Essener, so hatten sie aber doch auch manche sehr *eigenthümliche Sitten*. Hierher gehört zuerst ihre Verwerfung aller (blutigen) *Opfer*, welche im Tempel dargebracht zu werden pflegten [8]. Aus diesem Grunde waren sie vom gemeinsamen Heiligthum ausgeschlossen (εἰργόμενοι). Doch schickten sie nicht nur Weihgeschenke (ἀναθήματα) an den Tempel, sondern sie hatten auch eigene Opfer (θυσίαι), die sie bei sich zu Hause darbrachten, besondere Weihungen (ἁγνεῖαι) und namentlich heilige Waschun-

1) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 11. 2) Ib. §. 9. 3) Ib. §. 10. 4) Auch bei den Pythagoreern cf. Diog. Laert. 8, 22. 5) Dieses zugleich aus magischen und pythagoreischen Rücksichten cf. Diog. L. 8. 13. 6) Jos. l. c. §. 9. cf. Phil. p. 877. 7) Jos. 18, 1. 5. Phil. l. c. cf. Diog. L. 8, 23. 8) Dass dieses pythagoreisch war, ist schon oben bemerkt. cf. Diog. L. 8, 13. 20. 22.

gen (λοῦτρα) vor der Mahlzeit und sonst, die sie für viel vorzüglicher als die gewöhnlichen Opfer hielten [1]). Ferner hielten sie allen *Reichthum* für verwerflich und wiesen desshalb nicht nur alle Geldgeschäfte, Handel u. dgl. von sich ab, sondern vermieden auch allen Luxus, so dass ihnen schon der Gebrauch des Oeles zum Salben u. s. w. eine Verunreinigung schien. Dagegen hatten sie *Gütergemeinschaft* (κοινωνία) bei sich eingeführt. Bei ihrem Eintritte mussten Alle ihr Vermögen dem Orden übergeben [2]) und es waren eigene Verwalter (ἐπιμεληταὶ) bestellt, die über das Gemeingut wachten. Zugleich mussten Alle für die Bedürfnisse Aller Sorge tragen [3]). In solcher Gütergemeinschaft aber standen nicht nur die Mitglieder jedes einzelnen Conventes, sondern auch alle Ordensangehörige. Daher war in jeder Stadt ein Fürsorger (κηδεμὼν) für die Fremden bestellt, der sie mit Kleidern und allem Nöthigen versehen musste [4]). Aber auch gegen Nicht-Essener waren sie menschenfreundlich [5]). — Sie trugen sämmtlich weisse linnene Kleider [6]), wechselten sie aber nicht, bis sie vollständig abgetragen waren [7]). Waffen trugen sie nicht, ausser gegen Räuber [8]). — Sie hatten eine genau geregelte Tagesordnung, worin Gebete, Arbeiten, Reinigungen durch Wasserbäder und gemeinmeinschaftliche Mahlzeiten (συσσίτια) abwechselten. Bei diesen Mahlzeiten ging Alles sehr religiös, sehr einfach und sehr still her [9]). — *Sklaven* gab es im Orden nicht, vielmehr bedienten Alle einander; auch hielten sie die Sklaverei an sich für unerlaubt [10]). — Ferner vermieden sie (möglichst) den *Eid*, indem jedes ihrer Worte mehr wie ein Eid, ein Eid aber schlechter denn ein Meineid sei; denn man zeige sich damit von vorn herein als nicht glaubwürdig [11]). Doch mussten bei der Aufnahme sich alle Mitglieder durch einen Eid zur Befolgung der Ordensgesetze verpflichten. — Ebenso hatten sie [12]) der *Ehe* entsagt, nicht als ob sie die Ehe überhaupt abschaffen wollten, sondern weil sie die Enthalt-

1) Jos. Ant. 18, 1, 5. Bell Jud. 2, 8. cf. Diog. L. 8, 32. 2) Dies eine Abweichung der palästinensischen Essener von den ägyptischen Therapeuten: vgl. oben. 3) Jos. Ant. 18, 1, 5. Bell. Jud. 2, 8, 3. Phil. p. 876. 4) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 4. cf. Philo p. 878. Auch Pythagoras hatte den Grundsatz aufgestellt, dass unter Freunden (d. h. Bundesangehörigen) Alles gemein sei: cf. Diog. Laert. 8, 10. 5) Jos. l. c. §. 6. 6) Ib. §. 5. — Genau nach der Vorschrift des hierin den Magiern u. s. w. folgenden Pythagoras cf. Diog. L. 8, 19. 35. 7) Jos. l. c. §. 4. 8) Phil. p. 877. 9) Jos. l. c. §. 5. cf. Diog. L. 8, 20. 10) Phil. p. 877. 11) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 6. Auch Pythagoras hatte den Eid verboten cf. Diog. Laert. 8, 22. 12) D. h. der *eine* Essenerorden, s. unt.

samkeit (*ἐγκράτεια*) liebten, nicht unter die Herrschaft der Leidenschaften gerathen wollten und sowohl der Zügellosigkeit als der Untreue der Weiber zu entgehen trachteten[1]. Daher nahmen sie zur Erhaltung ihrer Gesellschaft fremde Kinder auf, die sie ganz wie Verwandte behandelten, unterrichteten und erzogen[2]. — Den (Ordens-) Aelteren (*τοῖς πρεσβυτέροις*) und der Mehrzahl zu gehorchen, hielten sie für Recht. Dies ging soweit, dass, wenn ihrer *Zehn* zusammen sassen, nicht Einer sprach, ohne dass die übrigen Neun dazu die ausdrückliche Erlaubniss gegeben hatten[3]. — Weil sie aber in ihren Entscheidungen sehr vorsichtig und gerecht sein wollten, hielten sie nicht anders Gericht, als wenn ihrer *Hundert* zusammen waren[4]. — Das Verrichten der natürlichen Nothdurft hielten sie für etwas so Verunreinigendes, dass sie es an den Sabbaten ganz unterdrückten; « an den andern Tagen aber gruben sie mit einem Spaten (*σκάλις*) — denn eine solche Form ungefähr hatte die kleine Axt (*ἀξινίδιον*), die den Neuaufgenommenen gegeben wurde — ein fusstiefes Loch, bedeckten es mit ihrem Gewande, damit sie nicht den Strahlen des Gottes (der Sonne!) Unbilde zufügten, setzten sich hinein und warfen darnach die aufgegrabene Erde wieder darüber hin. Zudem wählten sie für ein solches Geschäft möglichst einsame Orte, und glaubten auch so noch sich abwaschen zu müssen, als ob sie unrein geworden wären[5]. » Diese Sitte, die wieder den heidnischen Ursprung des Essenismus deutlich verräth, beruht ganz auf Grundsätzen von Pythagoras[6].

4) Was schliesslich die *Aufnahme in den Orden* und *dessen verschiedene Grade* betrifft, so wurde Niemand sogleich zugelassen, sondern zuerst musste er ausserhalb des Ordens ein Jahr lang dessen Lebensweise einhalten. Dazu erhielt er die kleine Axt, einen Gürtel und ein weisses Gewand. Hatte er in dieser Zeit einen Beweis seiner Enthaltsamkeit gegeben, so wurde er näher zugelassen und nahm nun Theil an dem (täglichen) Heiligungsbade (*ἁγνεία ὕδατων*) der Gereinigteren (*καθαρώτεροι*). Aber zum gemeinsamen Leben (*συμβίωσις*) wurde er noch nicht zugelassen, vielmehr musste er noch zwei andere Jahre eine Prüfung bestehen[7]. Ehe er dann vollständig aufgenommen ward, musste er

1) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 2. Pythagoras Ansicht hierüber s. oben. 2) Jos. ib. 3) Ib. §. 9. 4) Ib. Die Zahlen 10 und 100 scheinen hier bedeutsam zu sein. 5) Ib. §. 9. 6) Οὐδέποτ' ἐγνώσθη οὔτε διαχωρῶν οὔτε ἀφροδισιάζων οὔτε μεθυσθείς. Diog. L. 8, 19. Ueber seine Vergötterung der Sonne s. oben. 7) Bei den Pythagoreern dauerte die Prüfung fünf, nicht drei Jahre.

furchtbare Eide (ὅρκους φρικώδεις) schwören: «Dass er gegen Gott fromm und gegen die Menschen gerecht sein, dass er Niemandem weder aus freien Stücken noch auf Befehl Schaden zufügen, allezeit die Ungerechten hassen und den Gerechten behülflich sein, die Treue allezeit Allen, besonders aber den Oberen (τοῖς κρατοῦσιν) bewahren wolle, da Niemand ohne Gott zum Vorsteheramte gelange; sollte er selbst aber Vorsteher werden, dass er dann niemals auf seine Gewalt trotzen, auch nicht in seiner Kleidung oder in irgend einem besonderen Schmucke seine Untergebenen überstrahlen, die Wahrheit immer lieben und die Lügner zu überführen bestrebt sein, die Hände vom Diebstahl und die Seele von unerlaubter Gewinnsucht rein bewahren, weder den Ordensmitgliedern Etwas verheimlichen, noch Anderen von ihnen Etwas offenbaren wolle, auch wenn er bis auf den Tod gequält werden sollte.» Ausserdem musste er noch schwören, Niemandem die Lehren anders, als wie er sie selbst empfangen hatte, mitzutheilen, sich von Räuberei zu enthalten, sowie die Bücher der Sekte und die Namen der Engel geheim zu halten (συντηρήσειν) [1]). — Wurde Jemand auf einer Uebertretung dieses Eides oder sonst einem schweren Verbrechen ertappt, so wurde er ausgestossen und damit einem schrecklichen Loos überliefert. Gebunden nämlich durch den Eid und die Sitten des Ordens durfte er von Andern keine Nahrung nehmen, sondern nur Gras essen. Hierbei aber wurde er durch Hunger bald so aufgezehrt, dass er Mitleid erweckte und dann oft, schon dem Tode nahe, noch wieder begnadigt ward [2]). — Da sich nun, wie Josephus sagt, die Mitglieder nach der Zeit der Uebung in *vier Klassen* (μοῖραι) theilten [3]): so fragt sich, wie wir uns diese Eintheilung näher zu denken haben. Das Passendste wird wohl auch hier sein, die bei den Pythagoreern hergebrachte Eintheilung zum Vergleich heranzuziehen und damit das von Josephus Gesagte in Verbindung zu bringen. Nun waren die Pythagoreer eingetheilt in *Akusmatiker* und *Mathematiker* [4]), und dem scheint genau die von Josephus mehrfach angedeutete Eintheilung der Essener in *Jüngere* (οἱ νεώτεροι) und *Aeltere* (οἱ πρεσβύτεροι) zu entsprechen. Theilten sich nun die Letztern in zwei Klassen, nämlich die aus der Gesammtzahl der Aelteren wohl durch Cooptation des höchsten Collegs selbst, unter Beistim-

1) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 7. 2) Ib. §. 8. 3) Jos. ib. §. 10. 4) Jambl. Vit. Pyth. 81.

mung der Uebrigen, auserwählten *Vorsteher* des Ordens (οἱ κρατοῦντες), wohin z. B. der ἱερεύς, die ἐπίτροποι oder ἐπιμεληταί, der κηδεμών u. s. w. gehörten und 2) die übrigen ältern Ordensmitglieder, d. h. die *Aelteren* oder *Vollkommenen* (οἱ πρεσβύτεροι, τέλειοι): so werden sich auch die *Erstern* in zwei Klassen getheilt haben, nämlich 3) die zu den gemeinsamen Mahlzeiten (der συμβίωσις, communicatio) Zugelassenen, d. h. die *Reinern* (οἱ καθαρώτεροι) und 4) die blos zur Theilnahme an der täglichen Wassertaufe (der ἁγνεία ὑδάτων) Zugelassenen, d. h. die *Näherhinzutretenden* (οἱ ἐγγίον προςίοντες). Wir könnten Jene etwa die *Communicanten*, diese die *Täuflinge* nennen. Gewiss sind nur diese vier Klassen als eigentliche Mitglieder des Ordens zu betrachten; ja selbst bei den Täuflingen kann deren wirkliche Mitgliedschaft noch bezweifelt werden, da dieselbe wohl erst mit dem Aufnahmseide begann. Dagegen sagt Josephus von den *Aufnahme-Begehrenden* (ζηλοῦντες) oder Novizen des ersten Jahres ausdrücklich, dass sie noch ganz *ausserhalb* des Ordens gestanden und noch gar nicht als zu ihm *zugelassen* gegolten hätten. Aus diesem Grunde ist es auch ohne Zweifel irrig, dieselben, wie Solches meistens geschieht, als die erste der vier, von demselben Josephus namhaft gemachten, Classen oder Abtheilungen ansehen zu wollen.

5) Unterstützt wird diese unsere Auffassung von den vier Classen der Essener durch eine Stelle bei Epiphanius, in der man wohl nicht mit Unrecht die in Palästina üblichen *Namen der drei obern Essenerklassen* wiedergefunden hat. Epiphanius erzählt nämlich, in den Zeiten Trajans sei zu den Ebioniten (Judenchristen) ein gewisser *Elxai* gekommen, ein falscher Prophet der *Sampsäer*, *Ossener* und *Elkessäer*, welche im Osten des todten Meeres, besonders aber in den Provinzen Batanea (Nabathäa?) und Peräa gewohnt hätten. Dieser habe unter den Ebioniten häretische (gnostische) Lehren verbreitet, — unter anderen die, dass die Ehe nicht blos erlaubt, sondern sogar geboten, der jungfräuliche Stand aber zu verachten sei — und so hätten sich dann jene Häretiker mit den Ebioniten vereint[1]). — Das hier in Betreff der Lehre von der Ehe Erwähnte passt nun zwar nicht zu den bisher von uns betrachteten Essenern. Allein Josephus sagt, wie bereits oben bemerkt, dass es einen *zwiefachen*

1) Cf. Epiph. haer. 19, 1 ff. 30, 3. 53, 1. Die Essäer selbst zählt Epiphanius zu den Samaritanern (haer. 20, 3, cf. 29, 5) — eine Zusammenstellung, die wegen des mystisch-gnostischen Charakters beider Sekten gar nicht so übel ist. Eben dahin zählt er auch die Ebionäer (haer. 30, 1).

Essenerorden gebe. Der zweite Essenerorden (τὸ ἕτερον Ἐσσήνων τάγμα) nämlich stimme in seiner *Lebensweise*, seinen *Sitten* und *Gesetzen* (δίαιτα, ἔθη, νόμιμα) mit dem ersteren ganz überein, nur hege er in Betreff der *Ehe* eine andere Ansicht. Er halte nämlich die Ehelosigkeit für verwerflich, weil die Nichtheirathenden sich des grössten Theiles des Lebens, der Nachkommenschaft (διαδοχή), berauben, und weil, dächten Alle so, bald das menschliche Geschlecht aussterben würde. Es sei aber auch der Zweck der Ehe nicht das Vergnügen, sondern allein die Kindererzeugung. Um sich daher von der Möglichkeit der letzteren zu vergewissern, müsse dem wirklichen Abschlusse der Ehe eine dreijährige Prüfung vorausgehen; auch dürfe man den Schwangeren nicht beiwohnen. Bei der üblichen Wassertaufe legten die Frauen dieses Ordens Kleider, die Männer aber, ebenso wie in dem ersteren Orden, Gürtel an. — Ist es nach dieser Beschreibung, die Josephus dem früher Gesagten noch beifügt[1]), keineswegs unmöglich, vielmehr aus vielen Gründen und namentlich wegen des Wohnortes der von Epiphanius erwähnten Häretiker sehr wahrscheinlich, dass dieselben keine andere als Essener waren: so legt dann die Bedeutung der Namen Sampsäer, Ossener und Elkessäer die Vermuthung, dass wir in ihnen die Namen der drei obern Essenerklassen vor uns haben, sehr nahe. Von den *Sampsäern* sagt Epiphanius selbst: ἑρμηνεύονται Ἡλιακοί[2]), also wohl hebräisch: בְּנֵי שִׁמְשִׁי, Söhne der Sonne. Dies würde zu dem mehrfach erwähnten (vergeistigten) Sonnenkult der Essener und so auch zur ersten und numerisch grössten Classe derselben (den Jüngern) ganz wohl passen. Nach derselben Analogie würden dann die *Ossener* die Söhne der Kraft (בְּנֵי עֹז) sein, d. h. die Kräftigen, gleichsam vollständig Ausgewachsenen, im Alter, wie in geistiger Durchbildung völlig Erstarkten, also = τέλειοι. Die *Elkessäer* endlich wären die Söhne der verborgenen Kraft (בְּנֵי חֵיל כְּסִי), d. h. die eigentlichen Bewahrer der Geheimnisse, also die Vorsteher des Ordens, welche auch Josephus οἱ κρατοῦντες nennt. Dann aber wird auch *Elxai* selbst, dessen Name Epiphanius etymologisch ganz richtig durch δύναμις κεκαλυμμένη deutet[3]), wohl nur eine Personification der Elkessäer überhaupt, oder so viel wie *ein* Elkessäer sein, also etwa der ἱερεύς oder προφήτης unter ihnen. Wir begnügen uns für jetzt mit dieser Deutung der Namen[4]) und unterlassen es,

1) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 13. 2) Epiph. haer. 53, 2. 3) Epiph. haer. 19, 2.
4) Zuerst im Wesentlichen so aufgestellt von *Credner* in dessen Schrift über

hier schon weitere Folgerungen aus der so verstandenen Nachricht des Epiphanius zu ziehen. (Vgl. §. 41, 3).

6) Nach allen im Obigen angeführten Vergleichungspunkten kann es nun keinem Zweifel mehr unterworfen sein, dass der Essenismus wirklich, wie dieses Philon und Josephus angeben, in nächster Beziehung zum Pythagoreismus gestanden hat, ja dass in ihm eine beinahe vollständige *In-Einsbildung von Judenthum und Pythagoreismus* vor sich gegangen ist. Die Erörterung der Frage, wie wir uns diesen in der That höchst merkwürdigen und auffallenden Vorgang rücksichtlich seines ersten Anlasses näher zu deuten haben, müssen wir an dieser Stelle noch ausgesetzt sein lassen: gewiss ist aber schon jetzt, *dass der Vorgang thatsächlich stattgefunden* hat, dass er historisch gar nicht geleugnet werden kann, und, welche Erklärung man auch darüber aufstellen möge, doch an und für sich so vollkommen feststeht, dass er der Deutung vieler spätern Ereignisse so gut, wie irgend ein anderes geschichtliches Factum, füglich zu Grunde gelegt werden darf. — Ist es nun aber, so viel wir aus den Schilderungen von Philon und Josephus ersehen können, eine gewiss nicht unedle Auffassung des Judenthums gewesen, die sich hier mit einem anerkannt edelen religiös-philosophischen Systeme des Heidenthums (vgl. §. 2, 4) bei vollestem Bewusstsein theoretisch und praktisch zu vereinigen gesucht hat: so muss, wenn unsere früheren Bemerkungen richtig waren (vgl. die Einleitung), das damit wirklich erreichte *Uebergangssystem*, ob auch vorchristlich, dennoch bereits *den Charakter des Christenthums* haben. In der That ist dieses so sehr der Fall, dass dieses *allezeit anerkannt*, obschon auf entgegengesetzte Weise in ältester und in neuester Zeit *missdeutet* worden ist. Mehrere Kirchenväter nämlich, und zwar keineswegs ungelehrte, sondern Männer wie Eusebius [1]), Epiphanius [2]) und Hieronymus [3]), haben sich diesen christlichen Charakter des Essenismus nur dadurch zu deuten gewusst, dass sie denselben aller Geschichte zuwider in die *nachchristliche* Zeit versetzen zu müssen glaubten: die Therapeuten sollen Schüler des Marcus in Alexandrien, die Essäer Schüler der Apostel in Palästina gewesen sein! Nach obiger Darstellung bedarf diese Meinung keiner Widerlegung mehr. Umgekehrt hat man seit etwa dem Anfang

Essäer und Ebioniten. Vgl. dessen Beitr. zur Einl. I. S. 366 fl. Die Unterschiede unserer Deutung von der umgekehrten Credners brauchen hier nicht näher angegeben zu werden. 1) Euseb. h. e. 2, 17. 2) Epiph. haer. 29, 4. 5. 3) Hieron. de vir. ill. c. 9.

des achtzehnten Jahrhunderts sehr oft die Behauptung aufgestellt, das Christenthum sei nichts, wie ein natürliches Erzeugniss des Essenismus. Diese Ansicht wird im Folgenden ihre Erledigung finden. — Ersehen wir hieraus die grosse Bedeutung, welche die erwähnte Thatsache für die Theologie hat, so ist sie auch für die Geschichte der Philosophie keineswegs unwichtig. Denn wenn es allgemein anerkannt ist, dass im letzten Jahrhundert vor Christus neben mehreren andern Systemen älterer Zeit insbesondere auch der *Pythagoreismus* wieder aufgekommen ist, und an ihn seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts der Neuplatonismus, sowie daran wieder die neuaristotelische Lehre sich angeschlossen hat: so herrscht doch gerade über den *Anfangspunkt* dieser sehr eigenthümlichen Bewegung, über die Seite, von wo der erste Anstoss zu ihr ausging, und damit über die ganze Natur derselben ein tiefes Dunkel[1]). Nun befindet sich bereits ein Jahrhundert vor dem ersten Auftreten des Neupythagoreismus zu Rom in *Nigidius Figulus* (um 60 v. Chr.) gerade an dem Punkt, wo für Philosophie wie für Wissenschaft überhaupt das Meiste geschehen konnte und geschah, nämlich in Alexandrien, aber zugleich durch Verbindungen der mannichfachsten Art einflussreich nach allen Seiten, nach Palästina, nach Mauretanien, nach den Handelsstädten Kleinasiens und Griechenlands, Cyperns, Rhodus u. s. w. hin, eine Schaar religionseifriger Männer, die, zu jedem Opfer bereit, unausgesetzt thätig und in geistiger wie in körperlicher Arbeit wohl geübt, auch durch keine Zerstreuungen abgehalten, wohl aber durch die Gemeinsamkeit ihrer Bestrebungen angefeuert und zugleich durch ihre ganze Lage wie durch ihre Aufgabe zu fast nur *geheimer* Wirksamkeit genöthigt, beinahe drei Jahrhunderte hindurch das als den Hauptzweck ihres Lebens verfolgen, die *jüdisch-pythagoreische Ansicht, die sie sich gebildet, sowohl praktisch an sich selbst zu bewähren, als auch möglichst viel Andere dafür zu gewinnen.* Dass ein solcher Verein von mehreren tausend Männern, so lange Zeit hindurch mit so vielen Mitteln wirksam, wohl etwas Bedeutendes auszurichten vermocht hat, wird Jeder zugeben müssen und daher auch das bald nachher wirklich erfolgende Auftreten des Neupythagoreismus einmal in einer grossen Menge anonymer und pseudonymer Schriften, und dann in einer innern Umänderung, welche das Einwirken jüdischer Ideen darauf deutlich genug erkennen lässt, ganz besonders mit dieser Wirksamkeit des ägyptisch-

1) Cf. Ritter et Preller hist. phil. p. 435. 482.

palästinensischen Essenerordens in Verbindung zu bringen schwerlich umhin können. Um diesen Punkt ganz zu Ende zu bringen, bedürfte es allerdings noch einer, hierauf Rücksicht nehmenden, nähern Prüfung der erwähnten pythagoreischen Schriften, wovon wir für jetzt Umgang nehmen müssen. — Nun ist freilich unzweifelhaft, dass das Aufkommen des Neupythagoreismus um diese Zeit auch noch mehrere andere Gründe hatte, welche in dem Zusammenhang desselben mit den altägyptischen und altmagischen Lehren und daher in eben den Umständen zu suchen sind, welche das damalige Aufkommen des *griechisch-orientalischen Lehrbegriffes überhaupt* begünstigten. Auf diesen Punkt kommen wir später noch zu reden (vgl. §. 32—34), und bemerken hier nur, dass derselbe einestheils zur Erklärung der Frage, wie denn der Essenismus selbst aufgekommen, ein Wesentliches beiträgt, anderntheils aber doch auch gerade hauptsächlich in ihm, der erwiesen frühesten Regung des Neupythagoreismus, seine Erklärung findet. Eine solche Wechselwirkung aber des Allgemeinen aufs Besondere und des Besondern aufs Allgemeine kann den, der die Wirklichkeit des Lebens kennt, gewiss nicht befremden! — Wie der Essenismus auch noch anderweitig, namentlich auf die Ausbildung der spätern alexandrinischen Religionsphilosophie, der gnostischen Systeme und vielleicht auch der jüdischen Kabbalah, eingewirkt hat, kann sich erst in der Folge deutlicher herausstellen. Hier aber fragt es sich vor Allem, wie er sich zu den Thatsachen, von denen das neue Testament berichtet, d. h. zum *Aufkommen des Christenthums selber* verhalten habe.

§. 30.

Die Spuren des Essenismus im neuen Testamente.

1) Eine Erscheinung, die in der That höchst auffallend ist, ist die, dass das Wort Essener und Alles, was damit zusammenhängt, im neuen Testamente nicht entfernt berührt wird. Hätten wir daher blos dieses, so würden wir das Dasein eines so grossen und einflussreichen jüdischen Ordens gar nicht einmal vermuthen können. Es fragt sich, wie wir uns ein solches Stillschweigen zu erklären haben. Nun kann dasselbe gewiss nicht ein absichtliches gewesen sein, weil sich ein solches absichtliches Schweigen bei dem durchgreifenden Wahrheitscharakter des neuen Testamentes gar nicht denken lässt. Also können nur zufällige Umstände die Veranlassung davon gewesen sein. Dahin aber dürfte wohl vor Allen gezählt werden,

dass die Gesellschaft ihrer ganzen Thätigkeit nach keineswegs in die Angelegenheiten von *Kirche* und *Staat* eingriff, sondern in grösster Abgezogenheit von allen Tagesbegebenheiten und mit engster Beschränkung auf sich selbst ihre industriellen und geistigen Arbeiten, Ackerbau, Arzneiwissenschaft und philosophisch-theologische Studien betrieb. So war es möglich, dass namentlich zur Zeit, als Christus öffentlich lehrte und wirkte, weder der Orden überhaupt noch einzelne Mitglieder desselben in irgend eine Berührung damit traten. Aehnlich mochte es auch während der anfänglichen, etwa zehnjährigen, Wirksamkeit der Apostel in Palästina sein. Dass während dieser ganzen Zeit die Essener gar keine Kenntniss von Christenthum genommen hätten, lässt sich zwar bei ihrem religiösen Eifer und bei der schon bemerkten innern Verwandtschaft ihrer Bestrebungen mit dem Christenthum gewiss nicht annehmen. Aber wenigstens hatten sie durchaus keinen Grund, feindlich dagegen aufzutreten. Nun erwähnen die Schriftsteller des neuen Testamentes von ausserchristlichen Lehrbegriffen, mit alleiniger Ausnahme des samaritanischen, ausdrücklich immer nur die, welche geradezu *feindlich* gegen das Christenthum auftraten, weil bei ihrer ausschliesslichen Beachtung des Christenthums diese allein sich ihnen *unmittelbar* bemerklich machten. Andere entweder zu bekämpfen oder zu empfehlen, hatten sie vorerst gar keinen Anlass. — Dürfte sich hieraus nun aber auch wohl erklären lassen, dass sich keine *ausdrückliche* Erwähnung des Essenerordens im Neuen Testamente vorfindet, so war derselbe doch da und übte immerhin eine sehr weitausgedehnte Wirksamkeit aus. Daher müssen wir sehen, ob sich nicht wenigstens *Spuren* davon im neuen Testamente entdecken lassen. Denn wären selbst diese nicht vorhanden, so müssten wir entweder die Glaubwürdigkeit der beiden jüdischen Schriftsteller, die vollkommen unabhängig von einander, in zwei Ländern, aus eigenem Augenschein einstimmig über den Essenerorden berichten, und ebenso die Glaubwürdigkeit aller andern sie unterstützenden Zeugnisse, oder aber wir müssten die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller selbst in Zweifel ziehen. Wir können weder das Eine noch das Andere. Allein wir brauchen es auch nicht; denn die deutlichsten *Spuren* des Essenerordens zeigen sich im neuen Testamente allerdings unverkennbar genug.

2) Von *Johannes dem Täufer* ist es ebensowohl mehr denn wahrscheinlich, dass er mit den *Essenern* in genauer Verbindung gestanden hat, als es gewiss ist, dass er kein *eigentlicher Essener*,

d. h. wirkliches Mitglied des Essenerordens gewesen ist. Er ward nämlich, wie uns Lucas sagt, ἐν ταῖς ἐρήμοις erzogen [1]) und trat, wie Matthäus bemerkt, zuerst ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας auf [2]). Nun lebten aber die Essener sehr häufig in Wüsten [3]), und namentlich wohnten sie in sehr grosser Anzahl gerade in der judäischen Wüste am todten Meere [4]). Eben hier (κατὰ τὴν ἐρημίαν) ward wohl auch der Priestersohn und nachherige Geschichtschreiber *Josephus*, zwar nicht von einem Essener, aber doch von einem offenbar essenisch gebildeten Mann, Namens *Banus*, erzogen [5]). Etwas Aehnliches nun muss auch bei Johannes, dem Sohn des Zacharias, der Fall gewesen sein; denn ganz ohne Pflege und Erziehung konnte er doch nicht «aufwachsen in der Wüste» und dort «stark werden im Geiste [6]).» Zunächst aber kann man hier wiederum an niemand anders als an die Essener denken; denn diese befassten sich ja, wie uns Josephus sagt, sogar nach der Regel ihres Ordens mit der Erziehung fremder Kinder [7]), und wenn sie hierbei auch beabsichtigten, die so Erzogenen später in ihren Orden aufzunehmen, so werden sie doch gewiss dieselben zum Eintritt nicht gezwungen haben. Auch dass Johannes weder Wein noch Cider trinken, vielmehr ganz als Nasiräer leben sollte [8]), musste gerade die Essener als die für ihn ganz geeigneten Erzieher erscheinen lassen. Seine spätere Kleidung freilich, ein Gewand von Kameelhaaren mit einem ledernen Gürtel um die Lenden [9]), war nach dem Muster der althebräischen Prophetentracht gewählt [10]) und ganz verschieden von dem weissen Linnengewand der Essener. Ebenso war seine Nahrung, Heuschrecken und wilder Honig [11]), eine ganz andere, wie das Wasser und Brod nebst Salz und Hyssop, welches die Therapeuten bei festlicher Gelegenheit genossen. Wäre noch anzunehmen, dass bereits die Essener alle Nahrung von getödteten Thieren verschmäheten, so hätten ihnen sogar die „Heuschrecken“ (ἀκρίδες) anstössig sein, und sie dafür, wie in der That eine alte (ebionitische) Lesart an d. St. wollte, „Backwerk in Oel oder Honig“ (ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ s. μέλιτι) vorziehen müssen [12]). Allein jedenfalls ist der allgemeine Grundsatz, dass möglichste Abtödtung des Körpers zur Kräftigung des Geistes diene und diesen von seiner Sündhaftigkeit genesen mache, bei Jo-

1) Luc. 1, 80. 2) Mt. 3, 1. 3) Philon. Op. p. 876. 892. 4) Plin. h. n. 5, 13. 5) Jos. Vit. 2. 6) Cf. Luc. 1, 80. 7) Jos. Bell. Jud. 2, 8, 4. 8) Luc. 1, 15. cf. Num. 6, 2, fl. 9) Mt. 3, 4. par. 10) 2 Kön. 1, 8. Sach. 13, 4. 11) Mt. 3, 4 par. 12) Vgl. *Rud. Anger*, Synops. Evang. Matth. Marc. Luc. Lips. 1851 p. 19.

hannes und bei den Essenern ein und derselbe gewesen. Ebenso erinnert die strenge Sittlichkeit des Johannes und sein stetes Dringen auf wahrhafte Bussgesinnung lebhaft an die Schilderungen, die uns Philon und Josephus von den Essenern machen. Nicht minder erinnert seine (freilich öffentliche und bei jedem Einzelnen gewiss auch nur einmalige) Wassertaufe an die *ἁγνεία ὑδάτων*, der sich die Essener zu Hause täglich unterzogen. Endlich erinnert auch seine Prophezie auf Christus an die Weissagungsgabe, durch die sich die Essener so sehr auszeichneten. Was dann noch insbesondere den hiermit schon berührten wichtigsten Punkt, den Glauben an den Messias, betrifft, so kann dieser nach dem früher Gesagten den Essenern mit Grund nicht *ganz* abgesprochen werden. Doch aber sprach Johannes denselben in einer Weise aus, dass ihm hierin die Essener wohl schwerlich beigepflichtet haben dürften. Johannes nämlich sah in Christus das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnehmen werde [1]). Dagegen ist es mehr als wahrscheinlich, dass die Essener nach dem Vorbilde von Pythagoras alle *blutigen* Opfer (mit Ausnahme vielleicht eines Hahnes oder eines Böckleins, aber keineswegs eines Lammes) [2]) für verwerflich hielten und darum auch die Anwendung dieser Lehre auf Christus nicht wohl zugeben konnten. Trat doch im Judenthum überhaupt der Gedanke an einen leidenden Messias sehr zurück: um so weniger werden denselben die Essener gehegt haben, da sie ihrer ganzen Geistesrichtung nach von einem physischen Vorgang, wie das Vergiessen von Opferblut (*αἱματεκχυσία*) [3]), kein Heil in ethischer Rücksicht erwarteten, sondern ihren heiligen Waschungen, ebenso wie ihren unblutigen Opfern, gewiss nur eine symbolische Bedeutung beilegten. — Wenn nun hiernach gerade in dieser Rücksicht eine bedeutendere Verschiedenheit zwischen Johannes und den Essenern obgewaltet zu haben scheint, so ist dennoch auch bei Johannes wiederum sehr auffallend, dass er zwar öffentlich für Christus Zeugniss ablegte, am folgenden Tage sogar seine Jünger aufforderte, sich zu Christus hinzuwenden, und auch später noch eingestand, Christus müsse wachsen, er aber abnehmen [4]), — dieses Alles jedoch *ihn selbst* nicht bestimmte, Christ zu werden, und sogar auch damit bestehen konnte, dass er, nachdem er vom Schauplatz abgetreten, von seinem Gefängniss aus Jünger zu Jesus schickte, um diesen fragen zu lassen, ob er wirklich der sei, der da kommen solle [5]). Mögen wir nun auch solche

1) Joh. 1, 29. 2) Diog. L. 8, 20. 3) Hebr. 9, 22. 4) Joh. 1, 19 ff. 35 flg. 3, 30 u. s. w. 5) Mt. 10, 2. ff.

Thatsachen für Johannes so gut deuten, wie es nur angeht, immerhin bleibt derselbe, um mit den Worten des Herrn zu reden, ein Mann, der erst vom Weibe (natürlich) geboren, aber nicht schon im christlichen Geiste wiedergeboren ist[1]): er steht erst an der Pforte des Heiligthums, aber er geht nicht hinein. Dadurch hatte Johannes bei aller Festigkeit, die ihn vor Andern auszeichnete, doch in seiner Haltung überhaupt etwas Schwankendes und Ungewisses, welches ihn bald als gläubig, bald als ungläubig wenigstens *erscheinen* liess. Das, was Christus zu seiner Rechtfertigung hierüber sagte[2]), zeigt genau betrachtet nur, dass Johannes wegen dieses seines Verhaltens *persönlich* nicht tadelnswerth war, desshalb weil seine ganze Stellung dieses mit sich brachte, oder weil sein göttlicher Beruf ihn zu einem Manne des *Ueberganges* gemacht hatte. Aehnliches wird auch sonst bei Menschen, Partheien, Systemen, Zeiträumen, Zuständen u. s. w., welche einen Uebergang bilden und daher eine mannichfach wechselnde Gestalt zeigen, zu beachten sein. Wenn nun aber Johannes nach der Beschreibung, welche uns die Evangelien und die Worte Christi selbst von ihm geben, gewiss sehr hoch zu stellen ist: so darf doch dabei nicht übersehen werden, in welchem Sinne Christus seine eigene Lebensweise der des Johannes gegenüberstellte. Johannes fastete, enthielt sich des Weines, lebte überhaupt strenge und hielt seine Jünger zu eben diesem Leben an; Christus aber zeigte schon gleich durch sein erstes Wunder zu Kana, dann durch seine Theilnahme an Mahlzeiten, endlich und besonders aber durch seine ausdrücklichen Erklärungen sowohl hierüber als über das Nichtfasten seiner Jünger[3]), dass zwar jene Strenge des Lebens, im rechten Sinne geübt, als ein *Anfang* oder auch als *Heilmittel* in späterer Zeit angewandt ihr Gutes hat, dass es aber doch eine *Höhe innerer Versöhnung* des Menschen mit Gott und mit sich selbst gibt, welche herbeigeführt durch die reell vollzogene Verbindung des Menschen mit dem Gottmenschen allen feindlichen Widerspruch zwischen dem Verlangen des Geistes und dem Verlangen der Natur getilgt zeigt, daher auch jene Strenge abgelegt hat und ihr Ziel vielmehr im Frieden, in der Sanftmuth und in höherer Freude findet. Nun steht aber Christus unendlich höher als Johannes; folglich steht auch die christliche Lebensweise unendlich höher als die johan-

1) Ib. v. 11. cf. Joh. 3, 3 ff. 5, 33—36. 2) Mt. 11, 7—14. 3) Mt. 11, 17—19. cf. Luc. 7, 33—35. Mt. 9, 14 ff. Joh. 2, 1 ff. etc.

neische: ein *Bussleben*, wie es Johannes durch Wort und That empfahl, indem er es so charakteristisch als «Wechsel der Gesinnung» (*μετάνοια*) bezeichnete, und ebenso jenes *essenische Einsiedler- und Mönchsleben*, welches von denselben Motiven ausging, dieselben Mittel gebrauchte und dasselbe Ziel im Auge hatte, nebst verwandten Erscheinungen auf allen Religionsgebieten — sie können dem *Evangelium zufolge* unmöglich für das dem Christenthum in seiner *höchsten Vollendung* Entsprechende gehalten werden. Dass sie aber dennoch auch im Christenthum gebilligt, ja empfohlen werden, dies hat allein darin seinen Grund, weil die Erscheinung des Christenthums auf Erden bereits wieder eine *getrübte* und so allerdings das johanneische Leben darin gar wohl an seiner Stelle ist — gemäss den Worten Christi selbst: «Wenn der *Bräutigam von ihnen genommen ist*, dann werden sie fasten [1])!» — Waren nun aber dem Gesagten zufolge in Johannes zwei Elemente gewissermaassen *verbunden* gewesen: so kamen dieselben in seiner *Schule* aufs Entschiedenste *gesondert* zum Vorschein, d. h. diese Schule theilte sich, um einen neuern Ausdruck zu gebrauchen, in eine *rechte* und *linke* Seite.

3) *Die rechte Seite der Johannes-Schule* ging, von Johannes selbst aufgefordert, alsbald zu Christus über. Nun waren aber, was wohl beachtet werden muss, die Meisten der Apostel und noch mehrere Andere der frühesten Anhänger des Christenthums vorher Johannesjünger gewesen; ja zum Theil scheinen sie auch noch später, wenn man alten Nachrichten glauben darf, die Lebensweise beibehalten zu haben, die ihnen Johannes anempfohlen hatte und von der im Allgemeinen für jene Zeit und für das Judenthum das Vorbild im Essenerorden gegeben worden war. Im Evangelium selbst werden *Johannes* der Evangelist, dem sein gleichgesinnter Bruder *Jacobus der Aeltere* frühzeitig folgte, dann *Andreas, Petrus, Philippus* und *Nathanael (Bartholomäus?)* geradezu als frühere Johannesschüler bezeichnet [2]). Von *Petrus* berichtete dann noch eine spätere, jedoch nicht glaubwürdige Tradition, welche Gregor von Nazianz [3]) einem «in den kirchlichen Kanon durchaus nicht aufgenommenen Buche» [4]), vielleicht den Clementinischen Homilien [5]), entnahm: Er habe sich alles *Fleischgenusses* enthalten [6]).

1) Mt. 9, 15. 2) Joh. 35—52. Luc. 5, 1—11. 3) Cf. Greg. Naz. περὶ φιλοπτωχίας ed. Colon. 1690. p. 241. 4) Elias Cretensis (um 750) in Greg. Naz. Op. l. c. 5) Cf. Clem. Hom. 12, 6. 6) Gegen Gal. 2, 12.

Ohne Zweifel sollte damit seine Lebensweise als eine, der johanneischen entsprechende, *essenisch-ebionitische* charakterisirt werden. — Ferner dürften auch die «*Brüder des Herrn*,» obschon anfangs noch ungläubig [1]), doch schon damals bezüglich ihrer Grundgesinnung gewiss weit eher eine johanneisch-essenische, als eine pharisäische Richtung befolgt haben. Hierfür spricht einmal die Natur der Sache selbst, da man weit leichter von Johannes, als von den Pharisäern zu Christus übergehen konnte. Sodann aber erzählt Hegesippus ausdrücklich von *Jacobus dem Bruder des Herrn:* «Er trank keinen Wein noch Cider; er ass kein Fleisch, er schor sich sein Haar nicht, er salbte sich nicht, er badete sich nicht, er kam nicht von der Schwelle des Tempels, er kleidete sich nicht in Wolle, sondern nur in Leinwand; von seinem vielen Beten erhielten seine Kniee Schwielen wie die Haut eines Kameeles u. s. w. [2]).» Dieses ist allerdings von dem spätern Leben des Jacobus gesagt, braucht also nicht ohne Weiteres auf sein früheres Leben zu passen; ja man hat auch dabei die historische Treue des Hegesippus in Anspruch genommen, weil er ein Ebionit gewesen sein soll. Indessen sehen wir an sich durchaus nichts Unglaubliches darin [3]) und folgern daraus, dass Jacobus sich im Ganzen Johannes den Täufer und weiterhin die Essener, jedoch mit Modificationen, zum Vorbilde genommen hatte. Wahrscheinlich ist mit diesem Jacobus «dem Bruder des Herrn» der Apostel *Jacobus der* «*Jüngere*» ein und derselbe: wo nicht, so wissen wir über letztern, ebenso über *Judas den* (Bruder) *des Jacobus* und über *Thomas* Nichts Näheres, weder was ihre spätere Lebensweise, noch was ihre Gesinnung vor ihrem Uebertritt zum Christenthum betrifft. *Matthäus* dürfte als früherer Zöllner wohl nichts mit Johannes und dessen essenischen Geistesverwandten zu schaffen gehabt haben. Doch sagt auch von ihm bezüglich seiner spätern Lebensweise Clemens von Alexandrien: «Der Apostel Matthäus ass Samenkörner (σπέρματα), Baumfrüchte (ἀκρίδρυα) und Kräuter (λάχανα), aber kein Fleisch [4]).» *Simon* der «Zelot» mag, seinem Beinamen nach zu urtheilen, früher pharisäisch gewesen sein. Gar nicht in Betracht endlich kommt der auch noch später sich als Pharisäerfreund zeigende Judas Iskariot [5]). Doch wird uns nur von *Paulus* ausdrückiich gesagt, dass er vor seiner Bekehrung Pharisäer und darum auch — näm-

1) Joh. 7, 5. 2) Euseb. h. e. 2, 23. 3) Auch Augustinus c. Faust. 22, 3. sagt: Jacobus, frater Domini, seminibus et oleribus usus est, non carne nec vino. 4) Clem. Alex. Paedag. 2. 1. 5) Luc. 6, 2—4. par.

lich wegen der ganz abweichenden Geistesrichtung des Pharisäismus von der des Christenthums — unter allen Aposteln *allein bei ihm* eine «Bekehrung» im engern Sinne nöthig gewesen ist. — Ausser den Aposteln wird als früherer Johannesjünger namentlich auch noch der Alexandriner *Apollos* genannt [1]). Es ist diese Nachricht um so wichtiger für uns, als nicht wohl bezweifelt werden kann, dass Apollos, der vermuthliche Verfasser des Hebräerbriefes, ein Schüler Philons und desshalb gewiss auch nahbefreundet mit den alexandrinischen Therapeuten gewesen ist. Somit hätten wir darin ein bestimmtes Zeugniss der Schrift selbst von der Verbindung, in der Johannes mit den Therapeuten und Essenern gestanden hat. Andere, wenigstens sagenhafte Zeugnisse dafür schon aus dem frühesten Alterthum werden wir später kennen lernen. Endlich werden noch als Johannesjünger, die vom « heiligen Geiste » nichts wussten, dann jedoch von Paulus belehrt zum Christenthum übertraten, zwölf Männer in Ephesus erwähnt [2]), deren Auftreten zugleich mit dem Johannesjünger Apollos in derselben Stadt und um dieselbe Zeit (um 54 n. Chr.) mit grosser Wahrscheinlichkeit auf die auch sonst bezeugte Verbreitung alexandrinisch - palästinensischer Essener nach Kleinasien hin schliessen lässt.

4) *Die linke Seite der Johannes - Schule,* welche sich von Anfang an dem christlichen Apostelkreise fern hielt und theils ganz ungläubig blieb, theils aber, wie es scheint, die *ersten christlich - gnostischen Häretiker* aus sich hervorgehen liess, wird schon von den Synoptikern mehrfach auf eine Weise geschildert, dass man sieht, dieselbe habe zwar ebenfalls Johannes den Täufer persönlich sehr hochgeschätzt und seine strenge Lebensweise, namentlich seine Empfehlung des Fastens und seine Anleitung zum Gebet sich zur Regel gemacht, jedoch ganz besonders gerade aus diesem Grunde Christus und seine Jünger, weil deren Leben viel weniger strenge erschien, vor dem Volke möglichst herabzusetzen gesucht [3]). Noch viel stärker bekämpfte sie ihr früherer Genosse, Johannes der Evangelist, indem er offenbar vor Allem sie im Auge hatte, wenn er die Aussprüche, in denen Johannes der Täufer für Christus Zeugniss ablegte, so ausführlich anführte und dazu noch wiederholt erklärte, nicht Johannes, sondern Christus sei das Licht, das in die Finsterniss scheine, nur in diesem sei der Logos Fleisch geworden, nur er sei

1) Apg. 18, 25. 2) Apg. 19, 1—7. 3) Mt. 9, 14. 11, 2. 14, 12. Mt. 2, 18. Luc. 5, 33. 11, 1.

der Gottessohn, der von Ewigkeit her im Schoosse des Vaters gewesen sei u. s. w.[1]). Der Umstand, dass Männer, wie Dositheus, Simon der Magier u. A. spätern Angaben zufolge Johannesschüler gewesen waren und vorher schon ebenso, wie in der Folge Cerinth, ihre Bildung in Alexandrien erhalten hatten, ausserdem aber auch noch andere Geistesverwandte von ihnen zu derselben Zeit, als Johannes sein Evangelium zu Ephesus schrieb, eben dort ihr Wesen trieben, erklärt vollkommen diese Polemik. Zugleich wird dadurch auch die Beziehung selbst solcher Stellen des johanneischen Evangeliums klar, welche man sonst nicht sobald mit den Johannesjüngern in Verbindung bringen würde; z. B. die Stellen über den « heiligen Geist, den andern Parakleten[2]), » indem ja gerade die Johannesjünger, wie wir bereits aus der Apostelgeschichte erfahren haben[3]), vom heiligen Geiste nichts wussten. Uebrigens müssen wir uns für jetzt mit dieser Andeutung des Zusammenhangs, den die linke Seite der Johannes-Schule mit dem ältesten Gnosticismus in Samarien und Kleinasien hatte, begnügen. Näher begründet und weiter verfolgt kann dieselbe erst später werden (vgl. §. 40). Doch müssen wir zu dem Gesagten schon an dieser Stelle hinzufügen, dass sich bis auf den heutigen Tag im Orient, aber nicht sowohl in Kleinasien, als vielmehr in dem ehemaligen Chaldäa und Babylonien und weiter hinauf in Persien[4]) eine Religionsgesellschaft erhalten hat, welche den Namen *Johannesjünger* (auch Zabier, Mendäer, Nabathäer oder Nazaräer) trägt, einer *gnostischen* Lichtlehre anhängt, in syrischer Sprache geschriebene heilige Bücher besitzt, gegen Judenthum und Christenthum eine gleich feindliche Stellung einnimmt, und von Johannes und Jesus ganz andere Dinge erzählt, als die christlichen Religionsurkunden darüber mittheilen[5]). — An ihren wenigstens mittelbaren Zusammenhang mit den alten, schon im neuen Testament erwähnten, Johannesjüngern und ebenso deren Geistesverwandten, den Essenern, den Ebioniten in Nabathäa, den persischen Magiern u. s. w. zu zweifeln, haben wir gar keinen vernünftigen Grund.

5) *Die Frommen in Israel*, wie sie uns namentlich im *Anfange der Lebensgeschichte Jesu* entgegentreten, stehen zwar nach der Schilderung des neuen Testamentes nirgend in einer so sichtlich nahen Beziehung zu den Essenern, wie Johannes und seine Schule;

1) Joh. c. 1—2, 11. 3, 22—36. 5, 32—36. 10, 40—42. cf. 1 Joh. 1, 1 ff. etc. 2) Joh. 14, 16 ff. etc. 3) Apg. 19, 2. 4) *Hyde*, Historia religionis veterum Persarum. Oxon. 1760. p. 521. 524. 5) *Winer* Bibl. RWB. I. 578.

andererseits aber theilen sie doch noch viel weniger die Gesinnung der Pharisäer oder gar der Sadducäer; und zugleich legt Vieles, wie schon ihre innere *Frömmigkeit* (*ευσέβεια*) selbst, vor Allem jedoch ihr Glaube an *unmittelbare Offenbarungen*, die über das Gesetz und die Propheten der alten Zeit hinausgehen, von *Gott* kommen und durch *Engel* ihnen mitgetheilt werden, wenigstens eine Vergleichung zwischen ihnen und den Essenern sehr nahe. Aehnliches gilt auch von den *christlichen Propheten*, deren die Apostelgeschichte gedenkt. — Ehe wir jedoch zwischen diesen neutestamentlichen Personen und den Essenern eine Vergleichung anstellen und die Frage untersuchen, ob beide vielleicht auch durch historische Beziehungen verknüpft gewesen sind, müssen wir in Betreff der Essener selbst die Frage aufwerfen, ob sie nicht etwa vermöge des Charakterbildes, das wir uns nach dem früher Angeführten von ihnen entwerfen müssen, schon von vorn herein einer jeden Vergleichung dieser Art geradezu für *unwürdig* zu erachten seien. Denn der christlich-religiöse Sinn hat unzweifelhaft das Recht, von den Gegenständen seiner Verehrung selbst schon jede Vergleichung fern zu halten, wodurch dieselben in schlechte Gesellschaft gerathen würden. In der That aber ist der halbheidnische Urprung, der sicher den Essenern beigelegt werden muss, ihr an alten Götzendienst noch ziemlich deutlich erinnernder Sonnencultus und manche andere Sonderbarkeiten, sodann aber das geheime Treiben des Ordens, die einer Anzahl seiner Mitglieder wohl nicht mit Unrecht beigemessene betrügliche Abfassung und Verbreitung unächter Schriften, und besonders der Gnosticismus, welchem später ohne Zweifel ein grosser Theil der Sekte verfiel, — Alles dieses ist sehr geeignet, sowohl in Betreff der Frömmigkeit, welche ihnen nachgerühmt wird, als in Betreff der Offenbarungen und der prophetischen Gaben, wodurch sie sich ausgezeichnet haben sollen, nicht geringe Bedenklichkeiten zu erregen. Indessen, wie es sich nun damit auch verhalten möge, ein völlig entscheidendes Kriterium, um über den *moralischen Werth* der Essener zu urtheilen, haben wir jedenfalls nicht: Christus, die Apostel, die Schrift, die Kirche, sie sagen weder Gutes noch Böses von ihnen. Wir sind daher allein auf unser eigenes Urtheil angewiesen. — In dieser Rücksicht nun glauben wir zunächst bemerken zu müssen, dass es, wie in jeder Gesellschaft, so gewiss auch in der ihrigen *gute* und *schlechte* Mitglieder gegeben haben wird. Desshalb aber darf man, was Letztere gethan, nicht ohne Weiteres auch den Ersteren anrechnen und namentlich

muss man gewiss Anstand nehmen, ihnen im Durchschnitte *Betrüglichkeit* zum Vorwurfe zu machen. Vielmehr kann man ihnen in der grossen Mehrzahl einen aufrichtig gemeinten Eifer für das, was sie für gut und der Religion entsprechend hielten, um so weniger absprechen, als sie für ihre Ueberzeugung nicht nur grosse Opfer brachten, sondern auch ihre sittlichen Grundsätze im Allgemeinen selbst nach christlichen Begriffen nur grosses Lob verdienen. Die Ansichten über das aber, was in Betreff der Form, die einem Buche zu geben sei, vom sittlichen Standpunkte aus festgehalten werden müsse, waren im Alterthum und namentlich in Kreisen, wie die hier in Betracht kommenden, zum Theil ganz andere, als bei uns. Denn sehr häufig suchte man einen Ruhm in der *Kunst*, gerade so zu schreiben, wie ein Anderer in anderer Zeit und unter andern Umständen geschrieben haben *würde*. Ganz besonders konnte es auch für einen Essener verleitend sein, sich in der Form eines Buches zu verleugnen, weil er nur so seine *Ideen* an den Mann zu bringen hoffen durfte. Oder was würde wohl das gebildete Griechen- und Römerthum zu einem Buche gesagt haben, dessen Verfasser sich als ein *Jude* bekannt? Dass hier blos etwa Geldinteresse das Bestimmende gewesen sei, haben wir gar keinen Grund anzunehmen. Manches Nähere in dieser Rücksicht behalten wir uns für eine spätere Gelegenheit vor und bemerken hier nur noch, dass überhaupt an die Sittlichkeitsgrundsätze der Juden nicht geradezu ein christlicher Maasstab gelegt werden darf, wenn man billig sein will. — Was sodann den *halbheidnischen Ursprung* des Essenerordens betrifft, so ist es zwar eine *pharisäische* Lehre, dass das ganze Heidenthum gottverlassen und unrein, und nur das Judenthum unter Gottes Obhut stehend und gut sei. Auch im Gebiete des Christenthums haben ältere, jedoch *von der Kirche nicht gebilligte*, Lehren die Folgen des Sündenfalles in der Art übertreiben wollen, dass alle nicht ausdrücklich an Christus Glaubende und diesen Glauben sich bestimmt Zurechnende, namentlich also sämmtliche Heiden, durch und durch schlecht und absolut verdammlich seien. Mit diesen beiden Ansichten wollen wir hier nicht streiten, sondern nur einfach erklären, dass wir vom Heidenthum anders denken und die Ueberzeugung hegen, nur *unchristlicher Fanatismus* oder *völliger Missverstand* könne die Verwerflichkeit *alles* im Heidenthume Geleisteten behaupten wollen. Wenn daher eine Verehrung des Vortrefflichen im Heidenthum Jedem zustehen muss, so können wir es vom Standpunkte der *Religion*

aus bei den Essenern gewiss nur lobenswerth finden, dass sie dem *Pythagoras* in so hohem Maasse ihre Vorliebe zugewandt haben. Von ihnen gilt in dieser Rücksicht etwas Aehnliches, was von den Kirchenvätern und den Scholastikern gilt. Wenn viele der Erstern besonders für *Platon* und die Letztern noch ausnahmsloser für *Aristoteles* grosse Vorliebe gehegt: so ist dabei doch vor allem nur der *gute Geschmack* und der *richtige Takt* anzuerkennen, den sie hiermit bewiesen haben; aber Irreligiosität wird ihnen desshalb wahrlich kein Verständiger vorwerfen! Dass aber auf solche Weise gerade die drei grössten philosophischen Geister des heidnischen Alterthums, Pythagoras, Platon und Aristoteles (§. 2, 4) in späterer Zeit und in gleicher Reihenfolge von dem Geiste, der sich an die göttliche Offenbarung im Judenthum und Christenthum anschloss, gleichsam *reproducirt* worden sind, muss gewiss als eine sehr auffallende und des Nachdenkens werthe Erscheinung angesehen werden. — Wenn endlich Viele von ihnen in späterer Zeit dem Gnosticismus verfallen sind, so halten wir allerdings die *Neigung* dazu für eine Schattenseite, die der essenischen Mystik wohl schon von Anfang an beiwohnte, glauben aber, dass die wirkliche Ausgestaltung dieser Neigung zu einer ebenso bestimmten, als verwerflichen Geistesrichtung, wie sie sich im Gnosticismus gezeigt hat, erst von dem Zeitpunkt an erfolgte, *wo das Christenthum auftrat*, und dass sie auch nur bei denjenigen unter den Essenern, welche sich gegen das Christenthum in seiner Reinheit und Fülle d. h. gegen die christlich-apostolische Lehre und das ihr entsprechende Leben *verschlossen*, zum förmlichen Gnosticismus geworden ist. Vor dieser Zeit aber und ohne solche Fassung dürfte eben diese Mystik auch die *Möglichkeit*, sich selbst mit dem apostolischen Christenthum zu vertragen, recht wohl in sich gehabt haben. — Wird Alles dieses erwogen, dann liegt zu einer apodiktischen Verwerfung wenigstens des vorchristlichen Essenismus gar kein Grund vor, und es kann dann auch das Recht, zwischen ihm und analogen neutestamentlichen Erscheinungen Vergleichungen anzustellen, ja zwischen beiden nähere Beziehungen zulässig zu finden, Niemanden mehr beanstandet werden. — Nun sind aber dergleichen mit dem Essenismus analoge und auf ihn vielleicht bezügliche, Erscheinungen im neuen Testament unseres Bedünkens Folgende: 1) Der Priester *Zacharias*, der durch einen Engel im Tempel die künftige Geburt Johannes des Täufers erfährt und hierauf diesen, wie aus dem früher Gesagten mit grösster Wahrscheinlichkeit hervorgeht, von Essenern oder essenisch Gebildeten

in der Wüste erziehen lässt[1]). Doch zeigt sein ganzes Benehmen und besonders sein Loblied nicht sowohl schon einen vollendeten Essenismus, als vielmehr nur den Uebergang von der pharisäischen Geistesrichtung zur mystisch-essenischen. 2) *Maria* steht uns zu hoch, als dass wir sie mit irgend Jemanden vergleichen möchten. 3) *Joseph* erhält mehrfache Offenbarungen im Traume[2]), gleichwie auch den *Hirten* auf dem Felde die Engel erscheinen[3]) und die *Magier* sowohl durch den Stern als durch Träume höhere Weisungen empfangen[4]). Später flieht Joseph mit Maria und dem Christuskinde nach *Aegypten*, wo sie einer spätern Sage zufolge zwei Jahre verweilen[5]). Der damit deutlich bezeugte Verkehr der heiligen Familie mit *griechisch-redenden* Juden ist höchst beachtenswerth, wenn man damit die Aufnahme vergleicht, welche später das Christenthum vorzugsweise nur unter diesem Theil des jüdischen Volkes fand (vgl. §. 12, 5. 13, 6.). 4) *Symeon* und *Anna* sind nach der Schilderung von Lucas prophetische Personen, wie sie sich unter pharisäisch Gesinnten wohl nicht leicht finden dürften[6]). — Sehen wir somit in dem ganzen Kreis der am Beginn der evangelischen Geschichte stehenden Personen eine Geistesrichtung verbreitet, welche, grundverschieden von der pharisäischen, sich immer noch am meisten der essenischen nähert: so ist doch auch der Unterschied jener von dieser bedeutend genug, um keineswegs eine Verschmelzung beider statthaft zu finden. Alle Genannte nämlich halten sich in engster Verbindung mit dem Tempel zu Jerusalem und dessen Opfern, selbst die blutigen nicht ausgenommen[7]); überall tritt uns hier nur ein heiliges Familienleben, aber keine Idee von einem Ordensleben entgegen[8]); dabei ist es einerseits nur das Althebräisch-Patriarchalische, nicht eine irgendwie mit Bewusstsein gepflegte Verbindung von Judenthum und Griechenthum, von einfachem Volksglauben und höherer wissenschaftlicher Geistesbildung, und andererseits die sonst überall im Judenthum mehr im Hintergrund gehaltene *Messiashoffnung* nebst dem sofort die reelle Wahrheit ergreifenden *Messiasglauben*, was hier die *Seele des Ganzen* ausmacht. Eine Einwirkung von

1) Luc. 1, 5 ff. 57 ff. 67 ff. 2) Mt. 1, 19—24. 2, 13. 19 fl. 3) Luc. 2, 8—14. 4) Mt. 2, 1—12. 5) Mt. 2, 13—18. Epiph. haer. 78, 10. Nach andern Angaben 1, 3, 5, 6 oder noch gewöhnlicher 7 Jahre. Als Aufenthaltsort soll der heiligen Familie die längste Zeit hindurch *Heliopolis* (Memphis) gedient haben. Vgl. *Rud. Hofmann*, das Leben Jesu nach den Apokryphen. Lpz. 1851. S. 181 fl. 6) Luc. 2, 25. 34. 7) Luc. 1, 8—11. 2, 24. 8) Luc. 1, 7. Mt. 1, 18.

aussen auf irgend eine dieser Personen ist nicht im Mindesten nachzuweisen; vielmehr kann nicht leicht eine Lage erdacht werden, in der eine solche mehr als hier sich hätte fern halten lassen. — Weit mehr schon könnte ein selbst direkter Einfluss des Essenismus angenommen werden in folgenden Fällen: 5) Bei dem christlichen Propheten *Manahem* zu Antiochia; derselbe wird nämlich ein *σύντροφος* des Tetrarchen Herodes genannt [1]), und dürfte hiernach vielleicht mit dem Essener Manahem, dem Freunde Herodes des Grossen [2]), in irgend einem verwandtschaftlichen Verhältnisse gestanden haben. 6) Bei den zwei, zugleich mit dem Genannten in Antiochia wirksamen christlichen Propheten *Symeon Niger* und *Lucius von Kyrene* [3]); dass es auch in Syrien Essener gab, bezeugt Philon ausdrücklich [4]). Desgleichen 7) bei dem theils in Jerusalem, theils ebenfalls in Antiochia, theils in Cäsarea sich aufhaltenden judäischen Propheten *Agabus* [5]), und endlich 8) bei den vier weissagenden Töchtern des Diakons (oder Apostels?) *Philippus* anfangs zu Cäsarea und später zu Hierapolis in Phrygien [6]). Diese prophetischen Männer und Frauen werden zwar in der Apostelgeschichte als Christen aufgeführt, so dass sie jetzt gewiss keine Essener mehr waren; auch wissen wir nicht, ob sie ihre prophetische Gabe schon vor ihrem Uebertritt zum Christenthum besessen hatten. Dennoch steht der Annahme, dass sie in früherer Zeit sogar dem Essenerorden selbst angehört hatten, mindestens nichts entgegen. Die Art aber, wie ihrer Erwähnung geschieht und nicht minder der Inhalt ihrer Prophezeihungen zeigen deutlich, dass dergleichen Erscheinungen im damaligen Judenthum keineswegs als etwas ganz Ausserordentliches oder gar Unerhörtes angesehen wurden. Hält man hiergegen nun die bei den Pharisäern im Allgemeinen geltende Lehre, dass nach Maleachi kein Prophet mehr gesprochen habe, auch die Urim und Thummim verstummt, und nur noch die Tochter der Stimme geblieben sei: so sieht man deutlich selbst auch aus den Urkunden des Christenthums, dass unter dem jüdischen Volke zu jener Zeit auch noch andere geistige Einflüsse, als die der Pharisäer und Sadducäer, wirksam gewesen sein müssen. Als deren *Sammelpunkt* aber kann nach den Berichten von Philon und Josephus nur der *Essenerorden* und seine Ansicht von dem auch jetzt noch fortdauernden Prophetenthum betrachtet werden.

6) *Die nahe Verwandtschaft in der Lehre, in der gesammten*

1) Apg. 13, 1. 2) Jos. Ant. 15, 10, 4 ff. 3) Apg. 13, 1. 4) Philon. Op. p. 871. 5) Apg. 11, 27 ff. 21, 10. 6) Apg. 21, 9. Eus. 3, 31.

Lebenseinrichtung und im Cultus, welche das Christenthum offenbar mit dem Essenismus hat, ist von jeher der Hauptgrund gewesen, beide auch historisch in eine noch nähere Beziehung auf einander zu setzen, als das neue Testament und die sonst irgendwie beglaubigte Geschichte angibt. — Jene Verwandtschaft nämlich zeigt sich vor Allem in der *Moral.* Denn in ihr herrscht zwischen Essenismus und Christenthum, Untergeordnetes abgerechnet, eine solche Uebereinstimmung, dass dieselbe nicht nur in allen wesentlichen Punkten und namentlich in solchen, wo beide gleichmässig von der Moral des gesetzlichen Judenthums abweichen, sofort hervortritt, sondern ausser den Sachen sich selbst auch auf die ganze Art der Bezeichnung und des sprachlichen Ausdrucks dafür erstreckt. Der Mensch soll zuerst sittlich «genesen,» dadurch, dass er vor Allem von der Sünde ablässt, jede «böse Neigung» in sich bekämpft und ausrottet, der verkehrten Welt «abstirbt» und nur die «Liebe zu Gott und zum Nächsten» im Auge hat, mag ihm dieses auch Opfer kosten, welche es wolle. Dies ist so sehr die Grundlehre der Therapeuten und Essener gewesen, dass sie dieselbe sogar, wie es scheint, durch ihren Namen ausdrücken wollten. Aber nicht minder ist dieses auch die überall verkündigte Lehre Christi gewesen, und nicht minder sollte auch sein Name «Jesus,» — d. h. Heiland, althebräisch יְהוֹשֻׁעַ oder יְהוֹשׁוּעַ, später יֵשׁוּעַ a. v. יָשַׁע hit. liberavit (a peccatis)[1], daher griechisch σωτήρ, aber schon früh auch von dem Griechischen ἰᾶσθαι, heilen, abgeleitet[2]) und durch θεραπευτής übersetzt[3]) — dieses ausdrücken. Nannte er sich doch selbst einen «Arzt,» der nicht gekommen sei, um die Gesunden, sondern um die Kranken zu «heilen[4])!» Ferner finden wir die Empfehlung derselben Tugenden und den Tadel derselben Laster dort und hier. Ja auch, was nicht strenge zur Pflichtenlehre gehört, wie freiwillige Armuth und Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit, Gehorsam gegen selbsterwählte (Ordens-) Obern, und nicht minder möglichste Enthaltung vom Eide, Verwerfung oder wenigstens allmähliche Beseitigung der Sklaverei, Wohlthätigkeit gegen Arme, Anerkennung der Geistesvorzüge auch bei Auswärtigen (Heiden, Samaritanern) u. s. w. finden wir im Essenismus wie im Christenthum. — Ein zweiter Punkt, worin sich die Verwandtschaft beider zeigt, sind die *gesellschaftlichen Einrich-*

1) Mt. 1, 21. 2) Cyrill. Hieros. Catech. 10, 13. 3) Epiph. haer. 29, 4. 4) Mt. 9, 12 par. cf. Luc. 4, 23: Ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν.

tungen. Den zwei Abtheilungen oder vier Klassen der Essener nämlich, den *Aeltern* (*οἱ πρεσβύτεροι*) bestehend aus a) den Vorstehern (*οἱ κρατοῦντες*, Elkesaiten) und b) den Vollkommenen (*οἱ τέλειοι*, Ossener), und den *Jüngern* (*οἱ νεώτεροι*) bestehend aus c) den von uns so genannten Communicanten (*οἱ καθαρώτεροι*, Sampsäer) und d) den Täuflingen (*οἱ ἐγγίον προςίοντες*, *ὅμιλος*) — scheinen ähnliche zwei Abtheilungen oder vier Klassen in der *ältesten christlichen Gemeindeverfassung*, wie sie sich zuerst zu *Jerusalem* bildete und sich dann von hier aus über die ganze apostolische Kirche ausbreitete, aufs Genaueste entsprochen zu haben. Denn auch hier finden wir a) Vorsteher (*προηγούμενοι*[1]), d. h. *ἀπόστολοι*)[2]), b) Aeltere (*πρεσβύτεροι*[3]) oder *ἐπίσκοποι*)[4]), c) Diener (*διάκονοι*)[5]) und d) Volk überhaupt (*λαός*, *πλῆθος*, *ἀδελφοί*)[6]); und auch hier werden die beiden erstern Klassen als *Aeltere* (*οἱ πρεσβύτεροι*) den beiden andern als *Jüngern* (*οἱ νεώτεροι*) entgegengestellt[7]). Wie aber diese Verfassung bei den Essenern sowohl als bei den Christen ein Nachbild des *altmosaischen Heiligthumsdienstes* (Hoherpriester, Priester, Leviten, Volk) war und sich in der nachapostolischen Verfassung der Kirche, zum Theil in noch unmittelbarerem Anschluss an dieses Urbild (Bischof, Priester, Diener, Volk) bis auf den heutigen Tag fortsetzte, braucht hier nicht näher erörtert zu werden. — Ein dritter Punkt, worin sich die Verwandtschaft von Essenismus und ältestem Christenthum zeigt, sind die *Cultuseinrichtungen*. Denn nicht nur, dass beide sich vom jüdischen Tempelcultus und namentlich seinem Opfer losgesagt und einen eigenen Gemeindecultus eingeführt haben: es bilden auch bei diesem *Gebet*, symbolische *Auslegung der heiligen Schrift* und merkwürdiger Weise — zwar bei innerlich zum Theil sehr verschiedener Bedeutung und auch bei äusserlich etwas abweichender Form, aber doch so unerkennbar analog, dass man diese Uebereinstimmung von jeher bemerkt, ja von Seiten der Kirchenväter nicht selten ein diabolisches Gaukelspiel darin zu finden geglaubt hat, — *Taufe und Abendmahl* die Hauptbestandtheile! Von Anderem, das zwar mehr ausserwesentlich ist, aber vielleicht gerade desshalb um so überzeugender für den Zusammenhang der ältesten christlichen Einrichtungen mit den essenischen spricht, führen wir hier noch an: Die Essener beteten morgens nach der Sonne, also nach Osten zu gekehrt; auch die

1) Hebr. 13, 7. 17. 2) Apg. 15, 2. 4. 23. 3) Ib. cf. 1 Tim. 5, 1. 17. Tit. 1, 5. 4) 1 Tim. 3, 2. Phil. 1, 1 u. s. w. 5) Apg. 6, 1 ff. Phil. 1, 1 u. s. w. 6) Apg. 6, 85 u. s. w. 7) 1 Petr. 5, 1. 5. cf. Apg. 6, 34.

christlichen Kirchen sind schon seit frühester, vielleicht schon seit *altapostolischer* Zeit, *nach Osten* gerichtet gewesen (wie die griechischen Tempel); dagegen stand der Tempel in Jerusalem mit dem Allerheiligsten nach Westen (Nordwesten) zu. Die Essener kleideten sich in weisser Leinwand; von demselben Stoff bestanden seit ältester Zeit die christlichen Cultusgewänder, wie schon die Nachricht des Hegesippus von Jacobus, dem Bruder des Herrn, beweist. Die Essener haben sich besonders an Sabbaten und Festtagen, und strenger Gesinnte unter ihnen vielleicht schon in der vorchristlichen Zeit *ganz* des Fleischgenusses enthalten; gewiss ist auch das Fasten der Christen gerade an Samstagen uralt u. dgl. m. — Kann nach allem diesem eine sehr auffallende Verwandtschaft zwischen Essenismus und ältestem Christenthum nicht bestritten werden: so kommt, um die Ableitung des letztern aus ersterem für Manche zu empfehlen, noch hinzu, dass wir dem *natürlichen Entstehen* des Essenismus gewissermaassen *zusehen* können, während, wenn alles Genannte erst dem Christenthum sein Dasein verdankte, dieses viel *wunderbarer* sein würde. Denn die Essener hatten ja schon theils den Pythagoras nebst andern griechischen Philosophen, persischen Magiern, indischen Gymnosophisten u. s. w., theils den Moses vor sich; dadurch war die *Grundlage* für ihr Institut gegeben, und alles Weitere hatte dann im Laufe von wenigstens anderthalb Jahrhunderten das Bedürfniss der Gesellschaft und der Wunsch gethan, das einmal aufgenommene, vermeintlich gar nicht dogmatische, sondern *rein moralische* Prinzip im Leben durchzuführen! Wollte man daher das Wunder des Christenthums einmal los werden — und darauf war seit etwa dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts oder vielmehr schon etwas früher das Bestreben des englischen, französischen und deutschen Naturalismus gerichtet! — dann empfahl sich auf den ersten Anblick nichts mehr, *als Christus einfach zu einem Schüler der Essener zu machen!* Denn stellte sich auch bei näherem Betrachten heraus, dass der Essenismus nur ein auf sich beschränkter *Orden*, das Christenthum dagegen von Anfang an ein *Weltinstitut* war, das sich in *alle* Verhältnisse zu fügen wusste: so möchte dieser Unterschied immerhin darin seine Erklärung finden, dass entweder schon Christus selbst den Plan gefasst habe, oder doch die Apostel, insbesondere Paulus, schon sehr bald darauf geführt worden seien, jene Ordensbeschränkungen wie überhaupt allen specifischen Judaismus fallen zu lassen und dagegen nur das, was sich für *allgemeinere Anordnungen* eignete, aus dem Essenismus zu ent-

nehmen. Dieses aber könne bei der hohen Universalität, welche der Orden schon vorher erreicht hatte, nicht für so überaus schwer, übermenschlich und wunderbar erachtet werden [1])! — Hat nun auch diese Hypothese insofern gewiss etwas Wahres, als sie den Ursprung des Christenthums *nicht ohne allen Zusammenhang mit den unmittelbar vorhergehenden Erscheinungen der menschlichen Bildungsgeschichte* gedacht wissen will, und ist darin allerdings schon die oft so wenig verstandene *christliche Lehre* selbst, dass *Moses und die Propheten* — nicht etwa blos bis auf *Maleachi*, sondern — *bis auf Johannes den Täufer herab von Christus geweissagt haben* [2]), ihre Vorgängerin gewesen: so muss doch zunächst bezüglich der ganz unhistorischen und gedankenlosen Abstraktion, womit man hier allein an die *Moral* denken will, erwidert werden, dass es ein grosser Irrthum ist, sich zu solcher Beschränkung, sei es beim Essenismus, sei es beim Christenthum, irgendwie berechtigt zu halten. Philon und Josephus haben uns freilich vom Essenerorden nur seine Moral und seine gesellschaftliche Einrichtung beschrieben. Allein das Tiefere, das, worin das eigentlich geistige Leben des Ordens bestand, haben sie uns beide nicht bekannt gemacht — gewiss, weil sie, durch Versprechungen verpflichtet, dieses nicht durften. Indess deuten sie uns wenigstens an, worin diese Geheimnisse des Ordens bestanden, welches Verhältniss sie zu dem äusserlich Bestehenden eingenommen, und wo ihre Bewahrer sie niedergelegt hatten. Kännten wir noch die «Engellehre» der Essener, worin ohne Zweifel, wie gesagt, ihre *Dogmatik* enthalten war; wüssten wir, wie es mit ihrer Lehre über die «Kunst zu prophezeihen» beschaffen war, in der sich gewiss der Kern ihrer *Ascetik* und *Mystik* verbarg; hätten wir eine nähere Kunde davon, wie sie die «Allegorie» anwandten, wodurch sich uns erst die *Grundsätze ihrer Phi-*

1) Diese Hypothese vom ganz natürlichen Ursprung des Christenthums aus dem Essenismus ist zuerst von den Engländern *Bolingbroke* und *Prideaux*, und etwa gleichzeitig damit von dem Deutschen *Johann Georg Wachter* (in dessen nicht gedruckter, aber noch auf der Bibliothek zu Wittenberg befindlicher Schrift: De primordiis Christianae religionis libri duo, quorum prior agit de Essaeis Christianorum inchoatoribus, alter de Christianis Essaeorum posteris, vom Jahre 1713, umgearbeitet 1716 und abermals 1717) aufgestellt, und dann — besonders seit Friedrich dem Grossen und Voltaire (um 1770) — von Materialisten, Freimaurern, Rationalisten u. s. w. in einer Weise ausgebeutet worden, die gar keiner weitern Charakteristik bedarf. Man denke nur an *(Venturini's)* Geschichte des grossen Propheten von Nazareth. Bethlehem (Kopenhagen), 1800. und viele ähnliche Schriften! Auch die neueste Baur-Straussische Hypothese vom *Ebionitismus als Urchristenthum* ist im Wesentlichen ganz Eins damit. 2) Mt. 11, 13.

losophie und Theologie aufschliessen würden; besässen wir endlich noch ihre «*geheimen Bücher*,» worin sie sich über Alles dieses verbreiteten: schwerlich würde dann das Reich des «*Mysteriösen*,» welches man vom Christenthum wegbringen möchte, auch nur im Mindesten verkleinert oder verkürzt werden; wohl aber würde dasselbe vielleicht noch eine Zugabe erhalten, gegen die sich *Alle*, denen es um Wahrheit zu thun ist, gleich sehr erklären müssten! Wie es aber auch sei, jedenfalls darf das *prophetische Element*, worauf sowohl nach Philons, als nach Josephus Andeutungen die Essener gerade das *Hauptgewicht* legten, nicht von der Gesammtheit dessen, was sie lehrten und thaten, abgetrennt, verachtet und schlechthin für Täuschung erklärt, und nach dessen Abzug dann doch noch das Uebrige, *welches nur in der Verbindung mit jenem sein rechtes Verständniss findet*, gepriesen und bis zum Himmel erhoben werden. Was also hat nun der Rationalismus damit gewonnen, wenn z. B., um nur dieses Eine zu nennen, die *drei Klostergelübde* oder sogenannten evangelischen Räthe nicht erst christlichen, sondern schon vorchristlichen Ursprunges sind? Hören sie darum etwa auf, mit den Mysterien der Frömmigkeit ganz in derselben Verbindung zu stehen, in die auch ihr christlicher Ursprung sie versetzen würde? — Dieses ist die eine Seite. Nun ist aber auch auf der andern das Christenthum keineswegs allein, ja nicht einmal vorzugsweise Moral. Vielmehr ist der Hauptpunkt darin nach der eigenen Angabe des Christenthums — nicht die Lehre, sondern — die *Thatsache*, dass in Christus *Gott Mensch* geworden ist. Damit stehen und fallen alle christlichen Lehren von der Trinität, von der Schöpfung und von der Erlösung, und dann freilich auch, jedoch erst im weiteren Gefolge, die ganze Moral des Christenthums! Dass nun aber in dieser Rücksicht, was vor Allem jene Thatsache und selbst auch nur, was die damit in unmittelbarer Verbindung stehenden dogmatischen Lehren betrifft, Christus irgend etwas von den Essenern sollte empfangen und aufgenommen haben, ist an sich nach dem Glauben des Christenthums natürlich *geradezu eine Unmöglichkeit* und lässt sich übrigens auch schon desshalb, weil uns die *Dogmatik* der Essener völlig unbekannt ist, nicht im Entferntesten darthun oder wahrscheinlich machen. Aber auch gesetzt, die essenische *Dogmatik* hätte mit der christlichen eine ähnliche Uebereinstimmung gehabt, wie sie obigen Andeutungen zufolge in Betreff der beiderseitigen *Moral* u. s. w. allerdings vielfach stattzufinden scheint: so würden wir dennoch der Behauptung, «Christus habe diese seine Lehre von den Esse-

nern empfangen,» die andere: «Vielmehr umgekehrt haben die Essener ihre Lehre von Christus empfangen,» recht wohl in dem Sinne entgegenstellen können, dass hier an Christus *vor* seiner Menschwerdung und an die *Prophezie* als Weg, auf dem die Essener zuerst Kunde von der christlichen Lehre erhalten hätten, zu denken sein würde. Entschlössen wir uns zu einer solchen Behauptung, wie wenig sie auch unter den dermaligen Umständen nöthig ist: so würden wir selbst dadurch mit dem Buchstaben der Geschichte keineswegs so sehr in Streit gerathen, wie diejenigen, die zwar die Moral der Essener nicht genug zu loben wissen, aber jedes prophetische Element bei ihnen in Abrede stellen. Denn die Essener selbst betrachteten, wie gesagt, die Prophezie als die hauptsächlichste ihrer Bemühungen und Lehren. Dass sie aber *blos falsche Propheten* gewesen, dies würde erst dann annehmbar sein, wenn dargethan wäre, dass sie in keiner Weise für wirkliche εὐσεβεῖς zu halten sein. In diesem Falle aber wäre es auch mit ihrer ganzen Moral nichts und wir ständen abermals am Christenthume als der ersten Begründung der wahren Moral, wie der wahren Dogmatik!!! — Doch wir lassen Alles dieses billig auf sich beruhen, weil uns von der Gottes-, Welt- und Messiaslehre der Essener viel zu wenig bekannt ist, als dass wir über das Verhältniss des Christenthums dazu irgend historisch-Begründetes auszusagen vermöchten. Allein die Frage können wir hier nicht umgehen: Ob es mit dem Wesen des Christenthums verträglich ist, dass Christus sich von *Menschen* und so namentlich auch von den *Essenern* habe Unterricht ertheilen lassen? Geschichtlich betrachtet ist diese Frage eine offene, weil wir über die ganze Jugendgeschichte Jesu, den Vorfall im Tempel abgerechnet, gar nichts wissen. Ihre Beantwortung aber hängt ab von dem Verhältnisse, welches der *menschliche Geist* Christi zu seiner göttlichen Natur eingenommen hat. Denn wenn jener aus dieser all sein Wissen unmittelbar schöpfte, so kann offenbar kein menschliches Lernen bei ihm angenommen werden. Hierfür scheinen in der That manche biblische Stellen zu sprechen, z. B. solche, in denen es heisst, Christus habe die Gedanken der Menschen gekannt, noch bevor sie ihm dieselben gesagt hatten [1]), und ebenso die wohl nicht ohne Absicht von Johannes mitgetheilte Frage der Juden: «Wie weiss dieser Gelehrtes (γράμματα), da er nicht gelernt hat (μὴ μεμαθηκώς) [2])? Wenn jedoch die zuletzt

1) Joh. 1, 48 ff. 2, 25. 6, 61 u. s. w. 2) Joh. 15.

angeführte Stelle strenge genommen nur aussagt, dass Jesus nicht den gewöhnlichen rabbinischen Unterricht, namentlich am Synhedrium zu Jerusalem, genossen hatte: so beziehen sich alle vorhererwähnten Stellen ausschliesslich auf die Zeit seiner messianischen Wirksamkeit, die mit der *Taufe* begann. Nun ward aber Christus erst in dieser *voll* (πλήρης) des heiligen Geistes [1]), und rücksichtlich der ihr vorhergehenden Zeit legt ihm die bekannte Stelle bei Lucas ausdrücklich ein *Wachsen* an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen bei [2]). Wachsen aber ist ohne Aufnahme eines Fremden nicht denkbar. So gut der Leib dazu der *Speise* bedarf, so gut bedarf der Geist dazu des *Wortes*. So war Belehrung und Lernen etwas für Christus schlechthin Nothwendiges, wenn ihm wirklich Wachsthum zukam, und es fragt sich nur, ob er blos von Gott oder auch von Menschen gelernt habe. Nun liegt es aber im Begriff alles *Endlichen*, dass es nicht nur durch das Unendliche, sondern auch durch *alles übrige Endliche* bedingt ist, oder, wenn von einem *freien* Wesen die Rede ist, dass es dadurch ebensowohl *bestimmt wird*, als sich selbst *bestimmt*. Ist daher die *Menschheit* Jesu so vollständig und so unverkürzt, wie seine *Gottheit* anzuerkennen, so fand bei ihr auch ein Bestimmtwerden und Sich-bestimmen durch *alles Endliche* und so insbesondere bei seinem Geiste auch ein menschliches Lernen, oder, was dasselbe ist, ein Aufnehmen und selbständiges Verarbeiten *gehörter*, d. h. von andern *Menschen* ihm mitgetheilter Wahrheiten statt — wo nicht, so war er nicht wirklich, sondern nur scheinbar ein Mensch! — Nun ist uns aber Christus in Allem, *ausgenommen in der Sünde*, gleich geworden: so sehr ihm daher ein *wirkliches* Lernen zukam, so sehr ist doch sein Lernen von dem Lernen aller anderen Menschen *verschieden* gewesen. Denn während alle andern Menschen eben der Sünde wegen vorher *unwissend* sind, war Christus als ganz Unschuldiger blos *nicht wissend* [3]). Während ferner das Lernen aller gewöhnlichen Menschen stets ein mehr oder minder *unharmonisches* ist, war das Lernen Christi in jeder Beziehung *harmonisch*, d. h. es ging ohne irgend welche Störung der einen Geistes- oder Seelenkraft durch die andere vor sich. Während endlich bei dem gewöhnlichen menschlichen Lernen Wahres und Unwahres, Gutes und Böses u. s. w. gelernt wird, eignete Christus sich nur Wahres und Gutes, Gott und dem Gewissen Entsprechendes an. Uebrigens be-

1) Luc. 4, 1. 2) Luc. 2, 52. 3) Cf. Mr. 13, 32.

darf es keiner Bemerkung, dass Christus zwar aus *Gehorsam* lernte, aber mit derselben *Freiheit* sich diesem Gehorsam unterzog, womit er überhaupt in die Menschheit und alle Bedingungen derselben eingetreten war. So gefasst nun dürfte die Behauptung, dass Christus nicht blos als Kind bis zu seinem zwölften Jahre, sondern besonders auch noch während des folgenden Zeitraums von achtzehn Jahren bis zu seiner Taufe ein *Schüler vielleicht sehr vieler menschlichen Lehrer,* nämlich aller, deren er nur habhaft werden konnte, gewesen sei — so wenig einen Anstand von Seiten des christlichen Dogmas finden, dass sie vielmehr geradezu dadurch *gefordert* zu werden scheint, wenn man nicht doketischen und zugleich sittenverderblichen, nämlich die *Pflicht des Lernens* ableugnenden, Lehren verfallen will [1]).

7) Was die übrigen, vorstehend der Hauptsache nach bereits erwähnten Berührungen des Essenismus theils mit dem apostolischen Christenthum, theils mit den ältesten Formen des Gnosticismus betrifft — in letzterer Beziehung namentlich die ψευδόχριστοι und ψευδοπρόφηται [2]), ferner die ephesischen und kolassischen Irrlehrer in der paulinischen, und die Nikolaiten und Cerinthianer in der johanneischen Zeit u. s. w. —: so kann eine nähere Würdigung aller dieser Erscheinungen erst dann gegeben werden, wenn wir die Häresien des apostolischen Zeitalters betrachten. Dies aber kann nur geschehen, nachdem wir vorher noch weitere Umschau gehalten und alle verwandten Elemente in jener Zeit, wie sie theils auf dem Boden des Heidenthums in dem griechisch-orientalischen Lehrbegriff und den ihm untergeordneten Zweigen, theils auf dem des Judenthums in der mit dem Essenismus nah verwandten und diesen seinem innern Gehalte nach erst aufschliessenden alexandrinischen Religionsphilosophie zu Tage getreten sind, näher gewürdigt haben.

§. 31.

Rückblick und Uebergang zum Folgenden.

1) So liegt denn nun das Judenthum in seinem ganzen historischen und, soweit dieses ohne nähere Berücksichtigung der zum Theil einem andern Gebiete angehörigen alexandrinischen Religions-

1) Vgl. *Kuhn*, das Leben Jesu S. 422 fl. Ders. über Glauben u. Wissen S. 8 fl. und *Schmid,* Geist des Katholicism. I. S. 75. — Ebenso noch andere katholiche Dogmatiker. 2) Mt. 24, 24 cf. v. 4 sq. Mr. 13, 22. Apg. 13, 6. 1 Joh. 4, 1 u. s. w.

philosophie geschehen konnte, auch doctrinellen Bestande im Zeitalter der Religionswende vor uns. Wir glaubten in seiner Darstellung um so mehr ausführlich und genau sein zu müssen, weil das Judenthum der Boden war, auf dem das Christenthum zunächst seine Wurzeln schlug. Ueberblicken wir das Ganze, so lässt sich nicht leugnen, dass sich in ihm eine bedeutende geistige Kraft offenbarte, welche es wohl wagen durfte, den Kampf mit dem ihm gegenüberstehenden und in seiner geistigen Kraft bereits gebrochenen Heidenthum aufzunehmen. Die mit diesem Kampfe beginnende *weltgeschichtliche* Wirksamkeit des Judenthums, obwohl längst vorbereitet, fällt doch eigentlich erst in die *Zeit nach Pompejus* (63 v. Chr.) und tritt also gerade in dem Zeitpunkte ein, als bereits das letzte heidnische System, der Skepticismus, in der neuern Academie seinen Höhepunkt erreicht und überschritten hatte. Erst von jetzt an erwacht völlig die bis dahin noch gleichsam im Schlummer begriffene innere Geisteskraft im Judenthum, um sich theils in dem immer schärfer werdenden Gegensatz von Pharisäismus und Sadducäismus gegen sich selber zu kehren, theils in der Mystik einen Weg über sich hinaus zu finden. Mit Herodes dem Grossen und dem Auftreten Hillels (um 30 v. Chr.) sehen wir dann alle Partheien und Geistesrichtungen bereits einer entschiedenen Fassung zustreben und sich innerlich wie äusserlich sowohl möglichst gesondert hinstellen, als den Kampf mit einander unternehmen. Die hierauf folgende *Zeit Christi und der Apostel* endlich ist es, in welcher der gesammte jüdische Lehrkreis sowohl die mannichfaltigste Ausbildung, die reichste Fülle und die stärkste Intensität in allen Beziehungen, als auch zugleich schon den zu völliger Auflösung sich neigenden Zerfall und die Todeszuckungen seines Unterganges selbst dem Blicke des Betrachters zu erkennen gibt.

2) Dennoch ist die ganze, damit an uns vorübergegangene geistige Bewegung im Judenthum eine in der Hauptsache auf dieses selbst beschränkte gewesen. Selbst der Essenismus, obgleich er allem Anschein nach zu der innern Umgestaltung des Heidenthums seit etwa dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts nicht wenig beigetragen, hat dieses doch nur in geheimer Wirksamkeit gethan, wenn anders die Vermuthung richtig ist, dass die anonyme und pseudonyme neupythagoreische Literatur hauptsächlich von ihm herrührt. Die Folge aber dieses Sichbeschränkens des Judenthums auf sich selbst ist gewesen, dass man auswärts beinahe noch gar keine Notiz davon nahm und nicht entfernt ahnte, wie sich hier

wirklich ein Knäuel gährender Kräfte gebildet hatte, die gleich den Flammen eines unterirdischen Vulkans glühend und zischend durch einander fuhren und in dem wilden Kampf, den sie mit einander führten, wohl einen Ausweg suchten, aber zur Zeit noch nicht zu finden vermochten. Ist diese Verborgenheit des geistigen Processes, welchen das Judenthum damals durchmachte, nur ein neuer Beweis des geistigen Grundcharakters, in dem wir überhaupt das Gepräge des Judenthums gefunden haben: so waren zugleich diese seine innern Kämpfe und Zuckungen nichts Anderes als die *Geburtswehen* selbst, die den Urstand des Christenthums begleiteten. Darum könnten wir, an das vorhin gebrauchte Bild von dem unterirdischen Vulcan wieder anknüpfend, das Christenthum einem edlen Metall vergleichen, welches sich dort gleichsam mitten unter den Schlacken angesetzt hatte und, nachdem die Gluth allerseits stark genug geworden, zuletzt plötzlich die Bande, die es bis dahin gehalten, zerriss und nun, aus seiner verborgenen Stätte unaufhaltbar hervorbrechend, sich wie ein Feuerstrom über den ganzen Erdkreis ergoss. — Gewiss hatte das Heidenthum eine dunklere oder lebhaftere Empfindung von der Gewitterschwüle, die damals auf der Welt lastete; denn sein Glaube, seine Wissenschaft, seine Familie, sein Staat, Alles hatte sich bereits, wie Jeder sehen musste, überlebt und bedurfte einer innern Erneuerung und Erfrischung. Dass aber diese Erneuerung von dem tief verachteten Judenthum ausgehen würde, dies fiel Niemanden ein. Der Hinblick auf Griechenlands alte Geistesschätze, auf Roms siegreiche Adler hatte seinen Zauber noch nicht verloren: wie sollte man von dem Judenthum etwas erwarten, das nichts gefällig Schönes, nichts grossartig Blendendes aufzuweisen hatte, dessen inneres Leben man nicht kannte und dessen ganze äussere Erscheinung sogar höchst widerwärtig war?

3) Aber auch das Judenthum selbst wusste nicht, was mit ihm vorging. Denn wohl nur Wenigen in ihm mochte es deutlich sein, wie es bei dem scheinbar unübersteiglichen Wall, hinter den es sich verborgen, und bei den vielen Mitteln, die zu seiner Erhaltung dienten, dennoch sowohl äusserlich als Volk, wie innerlich als Religion bereits an dem Rande des Abgrundes schwebte, in den es so bald schon hinabstürzen sollte! Oder wer unter seinen Priestern und Schriftgelehrten zu Christi Zeit hätte wohl geahnt, dass Jerusalem und das jüdische Volk, die gleichsam zum Himmel erhoben schienen, dennoch in dem so bald schon ausbrechenden Kampfe mit dem heidnischen Rom so ganz und gar zermalmt wer-

den sollten, wie es wirklich geschah? Und doch lag dies auf der Hand, es bedurfte nur eines einzigen freien Blickes, um dies zu gewahren! Viel schlimmer aber noch sah es im Innern aus und viel mehr noch hatte hier das Verderbniss um sich gefressen. War doch selbst von denen, die auf dem Stuhle Moses sassen, der alte Geist schon völlig gewichen, so ängstlich sie ihn auch in äussere Formen noch zu bannen suchten! Denn anstatt der Wahrheit sass die Heuchelei, anstatt des Gottvertrauens und der Demuth selbstvermessener Stolz und Dünkel, anstatt der reiflich Zweck und Mittel erwägenden Weisheit zelotische Raserei auf dem Throne. Wer möchte also sagen, dass dieses noch das alte von Gott gegründete, von Moses gepflanzte, von den Propheten begossene, so lange sorgsam gehegte Judenthum war? Nun aber, welche Verwüstung, welche Untergrabung, welche Verwechslung und Vertauschung in allen anderen Beziehungen! Wir wollen die Irrthümer, welche den einzelnen Spaltungen anklebten, nicht aufzählen; aber wie viel Verneinung, wie viel Fremdes und Ungehöriges, wie viel Halbes und wie viel Phantastisches war damit in das Judenthum eingeschleppt worden! Dazu nun noch die nationale Spannung in das aramäisch- und das griechisch-redende Judenthum, von denen jenes nach Osten, dieses nach Westen blickte, jenes in der Vergangenheit und dem Alten, dieses in der Zukunft und dem Neuen sein Heil zu erblicken glaubte! Wieviel also war in Wirklichkeit noch von dem ehemaligen, ächten und einigen Judenthum übrig? — Und dennoch, das Heil kommt von den Juden!

4) Damit, dass erstens das Judenthum der alten Zeit sich wirklich in allen Beziehungen bereits so gut wie aufgelöst hatte und seinem Untergange entgegenging, und dass zweitens sich dennoch innerhalb des Judenthums auch schon der Ansatz zu einem Neuen gebildet hatte, wie er vor Allen in Johannes dem Täufer und den Frommen Israels zu jener Zeit, weiter zurück aber im Essenerorden und den mystischen Sekten des Judenthums hervortrat, war der *wirkliche Eintritt dieses Neuen* jedenfalls für das Judenthum als das vollkommen Angemessene und von seinen tiefsten Bedürfnissen Geforderte erwiesen. Nun aber fragt sich, ob auch in grösseren Kreisen die Welt auf dieses Neue vorbereitet war? — Zur Hälfte haben wir vom Heidenthum bereits dasselbe gesehen. Denn es hatte in der Philosophie der letzten Zeit gleichsam sein eigenes Prinzip verzehrt und dadurch sich selbst innerlich für die Zukunft *unmöglich* gemacht. Das Alte war in ihm erstorben. Aber hatte

es auch, ähnlich wie das Judenthum, schon einen Ansatz zum Neuen? — Und ferner, standen jene beiden Gegensätze der alten Zeit, Heidenthum und Judenthum, Natur und Geist, damals wirklich bereits auf dem Punkte, nicht nur ihre Einseitigkeit aufzugeben, was schon ihre Selbstzerstörung mit sich brachte, sondern nun auch sich miteinander dadurch auf tiefere Weise zu verbinden, dass beide in ein *drittes Höheres* eingingen oder vielmehr von diesem, beide befassenden, Höheren in sich aufgenommen wurden? — Was die *erste* dieser Fragen betrifft, so wird sich zeigen, dass sie allerdings mit Ja zu beantworten ist. Denn dasselbe System, welches im Judenthum die Zukunft des Neuen vorbereitete, das essenisch-pythagoreische, griff auch im Mittelpunkt des Heidenthums — nur mit Hinzunahme auch noch anderer verwandter Elemente oder als *griechisch - orientalischer Lehrbegriff*, unter dem Vorwalten theils *ägyptischer*, theils *magischer*, theils eigentlich *neupythagoreischer* Lehren, seit etwa der Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts immer mehr um sich und bahnte schon durch sein blosses Auftreten allerdings eine *Erneuerung des religiösen Prinzips auch im Heidenthum* an, wie in der Folge näher gezeigt werden wird. — Was dann die *zweite* Frage anbetrifft, nämlich die *Einleitung* einer nähern Verbindung vom Judenthum und Heidenthum als Vorbedingung zum Eintritte des Christenthums, welches in seinem Glauben an den «*Gottmenschen*» die göttlich concrete *Einheit* von «*Geist*» und «*Natur*» in einer über Judenthum und Heidenthum absolut hinausgehenden Weise allseitig vollzogen hat: so ist diese Frage bereits insofern beantwortet, als gezeigt worden ist, wie die Geschichte selbst hierfür längst die *allgemeine Grundlage* gegeben hatte. Denn auf der einen Seite hatten die Griechen und Römer sowohl materiell wie geistig den ganzen «Erdkreis» und so insbesondere auch Palästina, den Mittelpunkt des Judenthums, ihrer Herrschaft unterworfen und damit die äussere Scheidung von Judenthum und Heidenthum aufgehoben (§. 1. §. 13.). Auf der andern Seite aber war auch das Judenthum jetzt in seinen vier Hauptcolonien über den ganzen Erdkreis verbreitet und so die Scheidewand auch in dieser Rücksicht zwischen ihm und dem Heidenthum durchbrochen worden (§. 12.). Aber dieser äussere Vorgang war nur die Einleitung des jetzt folgenden innern Prozesses. Denn einmal war das Heidenthum nun auch in das Judenthum selbst eingedrungen und das unmittelbare Resultat hiervon war das Aufkommen des Sadducäismus als ein jüdisch - modificirter Epikureismus (§. 17. §. 21.).

Umgekehrt aber hatte auch bereits das Judenthum angefangen, sich zunächst ganz äusserlich mit dem Heidenthum zu amalgamiren (der samaritanische Lehrbegriff seit 410 v. Chr. §. 27.), sodann eine Verbindung jüdischer Ansichten mit heidnisch-pythagoreischen herzustellen (der essenische Lehrbegriff seit 150 v. Chr. §. 28 fl.), und endlich in einem eigenthümlichen System eine tiefere Einigung beider zu versuchen (der kabbalistische Lehrbegriff seit 30 v. Chr. §. 24 fl.). Alles dieses jedoch war nur erst in dem Bereiche des Judenthums vor sich gegangen. Dagegen war ein offener und direkter Versuch, Judenthum und Heidenthum auch über die Gränzen des erstern hinaus und also zugleich auf dem Gebiete des letztern in innerliche Verbindung zu bringen, mit allem Erwähnten noch nicht gemacht. Allein auch dieser Versuch fehlte nicht. Den Anfang dazu machte der von uns noch zu betrachtende *jüdisch-hellenistische Lehrbegriff*, das Gegenstück des *griechisch-orientalischen*, und im vollsten Maasse der *philonische Lehrbegriff*, das Bedeutendste, was für die Verbindung von Judenthum und Heidenthum in der vorchristlichen Zeit geschehen ist. Nun ist zwar das Heidenthum auf dieses letztere System nicht unmittelbar eingegangen; allein darum ist dasselbe doch auch hier nicht ohne Einwirkung geblieben, indem schon der spätere *Neupythagoreismus*, und ebenso der *Neuplatonismus* eine wenigstens mittelbare Anregung ohne Zweifel auch vom philonischen System aus erhalten hat. — So ist denn also Beides der Fall: das Heidenthum hat bereits vor dem Eintritt des Christenthums eine Rückwendung zu einer *religiösen* Weltansicht genommen, und es ist, wenigstens von Seiten des Judenthums aus, ebenfalls schon in der vorchristlichen Zeit die *Einleitung* zu einer nähern prinzipiellen Verbindung von Judenthum und Heidenthum getroffen worden. Hiernach ist dann, schon rein vom Standpunkte der geschichtlichen Entwickelung aus betrachtet, der Eintritt des Christenthums gerade in die Zeit gefallen, die für dasselbe die *einzig mögliche* und die *möglichst günstige* war. Denn in eine, durch alle Verhältnisse mit innerer Nothwendigkeit herbeigeführte, schon thatsächlich vorhandene Geistesströmung eingehend und von dieser getragen, wie sie tragend, konnte es nicht anders wie *im raschesten Fortschritt* um sich greifen, wie dieses die Geschichte auch wirklich bezeugt. Ist aber das Christenthum in seiner orthodoxen Gestalt, d. h. als christlich-apostolischer Lehrkreis, zeitgemäss gewesen: so gilt dieses auch von dem Christenthum in seiner häretischen Gestalt d. h. von den Häresien des apostolischen Zeitalters. Denn verglei-

chen wir diese, und namentlich die wichtigste unter ihnen, den Gnosticismus, mit der Zeitphilosophie, welche eben damals die herrschende war, insbesondere mit der philonischen, so zeigt sich die deutlichste Verwandtschaft zwischen beiden. Denn die Häresie ist aus dieser Zeitphilosophie unmittelbar hervorgegangen, obwohl sie zugleich von Seiten der christlichen Orthodoxie einen bestimmenden Einfluss erfahren hat. Daher steht sie denn ihrem objektiven Gehalte nach *zwischen* der Zeitphilosophie und dem apostolischen Christenthum, und ist jener in den meisten ihrer Lehren sehr ähnlich, trotz des bedeutenden Unterschiedes von ihr im subjektiven Verhalten, dass die Zeitphilosophie die noch ungekannte Wahrheit des Christenthums *sucht*, die Häresie aber die gekannte Wahrheit desselben *flieht* und *bekämpft*. — Daraus aber ergibt sich als allgemeiner Inhalt des jetzt von uns zu betrachtenden *gemischten Lehrkreises* erstlich ein heidnischer Lehrbegriff, der das Naturprinzip des Heidenthums bereits aufzugeben entschlossen ist; zweitens ein jüdischer Lehrbegriff, dem das Geistesprinzip des Judenthums schon nicht mehr genügt; und drittens ein christlicher Lehrbegriff, der zwar ebenfalls weder die Gottnatur, noch den Gottesgeist allein, aber auch nicht den Gottmenschen des apostolischen Christenthums zum Mittler haben will, obwohl er so gut wie die beiden andern schlechthin einen Mittler verlangt. So sehen sich dann alle diese Schulen dazu gedrängt, *Mittelwesen* von ganz ungewisser Natur anzunehmen, wie wir dergleichen schon in den *zehn Sephiroth* der Kabbalah kennen gelernt, wie sie möglicher Weise auch in der *Engellehre* der Essener gefasst worden waren, und wie sie gewiss auch die Samaritaner vorausgesetzt haben müssen, wenn sie wirklich, wie ihnen die Juden vorwarfen, neben dem einen wahrhaften Gott noch mehrere andere *Götter* verehrt haben. Wenn nun in solchem Betracht die drei mystischen Lehrbegriffe des Judenthums allerdings schon im Uebergang zum gemischten Lehrkreis begriffen sind, ja ganz eigentlich dazu gerechnet werden können, so wesentlich sie auch andererseits zum Judenthum gehören: so geben sie zugleich schon ein Vorbild von dem, was wir zum Theil noch viel deutlicher in dem gemischten Lehrkreis beobachten können. Dennoch schlägt in den drei Hauptlehrbegriffen dieses letztern auch noch anderweitig der Charakter des Heidenthums, des Judenthums und des Christenthums durch. Denn in dem ersten verschlingt noch fast die *Vielheit* der Götter sowohl die Einheit des göttlichen Urwesens als den Unterschied Gottes von der Welt. In dem zweiten dagegen ist der Hauptbegriff die

Einheit Gottes; neben diesen stellt sich dann zuerst auf dualistische Weise die der Welt zu Grunde liegende Materie und zwischen Gott und Materie bilden hierauf die Kräfte nebst den Engeln und Menschenseelen das Mittelglied. In dem dritten endlich wird zwar in Bezug auf Gott, Welt und Mittler sowohl das *Eine als das Viele* gleich stark behauptet, aber hierbei die apostolisch-christliche Lehre von der Trinität, der Schöpfung und dem Gottmenschen in allen wesentlichen Beziehungen misskannt und darum auch mit jener Behauptung in Wirklichkeit nur etwas innerlich Widersprechendes behauptet.

5) Erhellt aus dem Gesagten, wie der gemischte Lehrkreis im Allgemeinen aus der bisherigen Entwickelung hervorging und sich in seinen drei Hauptabtheilungen als Uebergangsstufe zwischen Heidenthum, Judenthum und Christenthum hinstellte: so betrachten wir jetzt noch etwas näher die erste Hauptabtheilung desselben oder den *griechisch-orientalischen Lehrbegriff*, um sowohl sein Aufkommen überhaupt etwa um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts oder vielmehr schon etwas früher, nämlich 80—60 v. Chr. erklärlich zu finden, als auch sofort seine wichtigsten Gliederungen namhaft zu machen. War nämlich die früher von uns betrachtete Entwickelung des Heidenthums im Zeitalter der Religionswende in der Art vor sich gegangen, dass mit dem Siege der griechischen und römischen Waffen über den Orient zugleich ein Sieg der jüngern *griechischen* Bildung über die ältere *orientalische* Bildung und in ersterer auch noch ein Sieg der jüngern *Naturphilosophie* über die ältere *Naturreligion* Hand in Hand gegangen war: so erfolgte nun, nachdem die Skepsis der stoischen und diese schon vorher der epikureischen Lehre den Todesstoss gegeben, ein *Rückschlag* zugleich der Naturreligion gegen die Naturphilosophie und der orientalischen Bildung gegen die griechische. Das Erstere konnte nicht ausbleiben wegen des Unbefriedigenden, welches der blosse Zweifel hat, indem eine tiefe Sehnsucht dann den Menschen immer wieder zu dem *Glauben* hinzieht. Das Andere konnte nicht ausbleiben, weil gerade durch jenen Sieg der Orient mit all seinen alt-überlieferten geistigen Schätzen sich den Griechen aufgeschlossen hatte und die Wissbegierde der Letztern nicht ruhete, bis sie sich, wie auch immer, dieser Schätze bemächtigt hatte. Zugleich war es für den Orient selbst eine Art Ehrensache, seine Sieger im Abendland nun auch seinerseits wieder zu besiegen, indem er ihnen Proben der *Weisheit* gab, die er wirklich oder vorgeblich, jedenfalls nach eigener

Ueberzeugung besass und vor den Griechen voraus hatte. So kam es, dass zwar schon seit Alexander dem Grossen die Griechen näher bekannt wurden sowohl mit der *Priesterweisheit* Aegyptens als mit der *Magierweisheit* Babylons, Persiens und Indiens, nicht nur indem sie selbst diese aufsuchten, sondern diese auch ihnen entgegenkamen; und ebenso hatte sich auch in Alexandrien, wie wir gesehen, durch ganz besondere Umstände schon früh eine *neupythagoreische* Schule gebildet. Indessen Epoche machend wurden alle diese griechisch-orientalischen oder orientalisch-griechischen Systeme erst, als sie sich auch nach *Rom* und von da über das ganze Abendland verbreiteten. — Sind nun alle diese Systeme im Gegensatz zur bisherigen Naturphilosophie vielmehr Darstellungen der Naturreligion und insofern noch vollständig *heidnisch*, so hat doch eben jener Gegensatz wohl hauptsächlich es bewirkt, dass in ihnen mehr und mehr das *übernatürliche* Moment in den Vordergrund trat und sie darum auch nicht eine blosse Erneuerung altheidnischer Religionslehren waren, sondern mit der in diesen herrschenden Richtung von Oben nach Unten die entgegengesetzte von Unten nach Oben vertauscht hatten. Am meisten nämlich scheint das blosse Naturelement noch im *ägyptisch - hellenistischen* Lehrbegriff vorgeherrscht zu haben; dagegen machte sich allem Anschein nach das Geisteselement am stärksten im *magisch - hellenistischen* Lehrbegriff geltend; endlich trat das seelische oder menschliche Element am entschiedensten im *neupythagoreischen Lehrbegriff* hervor und darum war auch gerade dieser unter allen drei der bedeutendste, sodass sich zunächst an ihn seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. der *Neuplatonismus* anschloss. Zugleich sehen wir in diesen drei heidnisch-synkretistischen Lehrbegriffen neuerdings die drei Culturländer des Alterthums, Aegypten, Babylon und Griechenland vertreten. Dagegen begann in dem an sie sich anreihenden *jüdisch - hellenistischen* Lehrbegriff nun auch die *Mitte* dieser alten Welt, Palästina, sich zum ersten Mal in der Geschichte *geistig* dem Heidenthum aufzuschliessen.

Drittes Buch.

Der gemischte Lehrkreis.

Erste Abtheilung.

Der Synkretismus.

Drittes Buch.

Der gemischte Lehrkreis.

Erste Abtheilung.

Der Synkretismus.

Erster Abschnitt.

Der ägyptisch-hellenistische Lehrbegriff.

§. 32.

Die alt-ägyptische Priesterlehre und ihre Verbreitung unter Griechen und Römern.

1) Von der Frage, ob die altägyptische Priesterlehre bereits in sehr alter, vorhistorischer Zeit den Griechen bekannt geworden, sehen wir hier ganz ab und bemerken nur, dass schon Herodot und nach ihm die meisten Alten der Ansicht waren, dass die ägyptische Religion eine (Haupt-) Quelle der griechischen gewesen sei. Historisch zuerst aufgeschlossen wurde Aegypten den Griechen zur Zeit des Königs *Psammetich* (661—607 v. Chr.) und der erste Grieche, der sowohl seinen Volksangehörigen als auch noch uns ausführliche Kunde über die Religion der Aegypter in unbefangengläubigem Sinn mittheilte, war *Herodot* (um 450) [1]. Welche nähere Bekanntschaft bereits vor ihm einzelne griechische Philosophen, wie *Thales*, *Pythagoras* u. A., und ebenso Spätere, wie *Platon* und seine nächsten Nachfolger, mit der ägyptischen Gottes- und Weltansicht gemacht [2], wollen wir für jetzt nicht untersuchen, da diese Bekanntschaft fast nur eine persönliche Bedeutung gehabt hat und insofern ohne sichtbaren Erfolg gewesen ist, als jene Männer auch das etwa von dort Aufgenommene dennoch vollkommen selbständig verarbeitet haben. Einen weitern Aufschluss über Aegypten und seine Religionslehren erhielten die Griechen erst seit der Eroberung Alexanders des Grossen (332) und schon damals begannen die alten *Isis- und Osirismysterien* [3] sich unter ihnen zu verbreiten, so dass wir dieselben schon bald nachher in allen wichtigern griechischen Städten, Ländern und Inseln z. B. in Athen, Delos, Korinth, Ephesus, Rhodus, Antiochien u. s. w. wiederfinden [4]. Auch schrieb schon

1) Herodot. lib. 2. 2) Vgl. z. B. Plat. Tim. etc. 3) Herod. 2, 42. 4, 186. 4) Vgl. *Pauly* Real-Encycl. der klass. Alt. Wiss. Bd. IV. S. 289.

unter Ptolomäus II. Philadelphus (284—247) der ägyptische Priester *Manetho* aus Sebennytus in griechischer Sprache ein historisches Werk über Aegypten (Αἰγυπτιακά oder ὑπομνήματα Αἰγυπτιακά), von dem uns noch einige Bruchstücke bei Eusebius und — aus Julius Africanus — bei Syncellus erhalten sind. Nach diesen Erscheinungen zu urtheilen, dürfte sich allerdings bereits in den beiden ersten Jahrhunderten nach Alexander Aegypten wohl einen gewissen Einfluss auf die religiösen Ansichten der Griechen verschafft haben. Doch trat ein solcher Einfluss Aegyptens in stärkerem Maasse erst hervor, als die Isis- und Osirismysterien auch in *Rom* eingeführt wurden. Zuerst bekannt wurden dieselben hier, wie es scheint, in der Zeit von Sulla und Marius (etwa 80 v. Chr.)[1]. Anfangs kaum geduldet und durch Senatsbeschlüsse öfters verboten[2], dann (um 48 v. Chr.) durch Erbauung eines Isis- und Serapistempels schon gewissermaassen öffentlich anerkannt[3], hierauf aber wieder mehreremal, namentlich unter Tiberius (19 n. Chr.), verboten oder wenigstens beschränkt[4], erreichten sie trotzdem schon unter den Flaviern (seit 69 n. Chr.) ihre Blüthezeit[5], und wurden auch noch in der Folge von Marc Aurel, Commodus, Caracalla, Alexander Severus u. A. hoch verehrt. Der Haupttempel der Isis zu Rom befand sich damals auf dem Campus Martius[6] und zugleich verbreitete sich ihr Cult auch in viele andere Theile Italiens, sowie nach Rhätien, Gallien, Belgien, Germanien u. s. w. Er war der Träger des *ägyptischen Religionscultus* überhaupt und so auch der seine Grundlage bildenden *Religionsideen*, welche auf diese Weise Eingang in fast allen Ländern des römischen Abendlandes fanden, gleichwie sie sich mit jenem schon früher beinahe über das ganze griechische Morgenland verbreitet hatten. Dass dem aber so ist, lässt schon das innere Verhältniss, in welchem die Isis- und Osirismysterien zum gesammten ägyptischen Religionssystem standen, nicht bezweifeln. Denn sie bildeten hiervon, wie später gezeigt werden wird, gleichsam den *letzten Ausläufer* und setzten also seine Kenntniss im Allgemeinen mit Nothwendigkeit voraus. Auch lag es in der *Neuheit* dieser Mysterien für Griechen und Römer, dass sie diese dazu auffordern mussten, sich mit dem ägyptischen Religionssystem bekannt zu machen. Mögen wir das

1) Appulej. Met. 11. p. 262. 2) Varro ap. Tert. ad Nat. 1, 10. Val. Max. 1, 3, 3. Dio Cass. 40, 47. 3) Dio Cass. 47, 15. 53, 2. 4) Tac. Ann. 2, 85. Suet. Tib. 36. 5) Tac. Hist. 4, 81. Suet. Vesp. c. 7. Domitian c. 1. Eutrop. brev. 7, 15. 6) Juven. Sat. 6, 329. Appulej. Met. 11. p. 259.

nun auch für die grössere Masse ihrer Theilnehmer nur als geringfügig anschlagen, indem diese durch manches Eigenthümliche der erwähnten Mysterien und insbesondere durch die mit ihrer Feier allem Anschein nach regelmässig verbundenen Unsittlichkeiten schon genugsam gefesselt werden mochten: so werden doch sicher die Wissbegierigern und Gelehrteren dadurch zu weitern Forschungen über den ägyptischen Religionscult angeregt worden sein. Das scheint auch das Beispiel Plutarchs und seine Schrift über Isis und Osiris zu beweisen. Endlich aber können wir nach der Ausdrucksweise der Alten selbst nicht zweifeln, dass ägyptischer Cult und Feier der Isis- und Osirismysterien damals für vollkommen gleichbedeutend galten [1]. — Uebrigens erhielten sich diese Mysterien bis zum Untergange des alterthümlichen Heidenthums, da erst mit der Zerstörung des Serapeums zu Alexandrien (391 n. Chr.) ihre allmähliche Unterdrückung begann und dieselbe wohl erst mit der Völkerwanderung ganz vollbracht gewesen sein dürfte — Wenden wir uns nun wieder zu den Schriftstellern zurück, aus denen auch in weitern Kreisen das griechisch-römische Alterthum seine Kenntniss des ägyptischen Religionswesens schöpfte, und nicht minder wir dieselbe zu schöpfen haben, so ist für uns nächst *Herodot* und *Manetho* einer der wichtigsten Berichterstatter über Aegypten *Diodorus der Siculer*, der zur Zeit von Cäsar und Augustus und also kurz vor Christi Geburt seine historische Bibliothek in vierzig Büchern schrieb und dabei sogleich im Anfang [2]) eine (rationalistische) Darstellung auch der ägyptischen Religion gab. Etwa ein halbes Jahrhundert später (um 50 n. Chr.) schrieb der Stoiker *Chäremon*, der selbst ein ägyptischer ἱερογραμματεύς und Lehrer des Nero war, ein (uns verloren gegangenes) Werk über die ägyptische Götterlehre [3]). Wiederum ein halbes Jahrhundert später (um 100 n. Chr.) verfasste *Plutarch* seine Schrift de Iside et Osiride, welche zwar in mystisch-idealistischem Sinne gehalten, aber doch auch von grossem historischen Werthe und insbesondere für unsere Kenntniss der altägyptischen Religion neben Herodot und Diodor Hauptquelle ist. Was hierüber nach dieser Zeit im Alterthum geschrieben und uns noch erhalten ist, nämlich des Aegypters *Hor-*

1) Man s. z. B. Tac. Ann. 2, 85. Auch wenn Paulus (um 58 n. Chr.) ägyptischen Thiercult in Rom erwähnt (Röm. 1, 23.), ist gewiss an die zunächst durch die Isis- und Osirismysterien daselbst verbreiteten Religions-Gebräuche und -Ansichten zu denken. 2) Diod. Sic. Bibl. lib. 1. 3) Suidas s. h. v. Porphyr. de abstinentia 4, 8. p. 321, ed. de Rhoer.

Apollo (um 390?) Erklärung der Hieroglyphen (*ἱερογλυφικά*)[1]) und die theils zerstreuten, theils mehr zusammenhängenden Mittheilungen bei *Appulejus, Philostratus, Clemens Alexandrinus, Jamblichus* (de Mysteriis Aegyptiorum?) und *Porphyrius* (de abstinentia) ist viel weniger eine treue Darstellung altägyptischer Religionslehre, als vielmehr eine ziemlich vage Umdeutung derselben durch neuere, insbesondere neuplatonische Ansichten. Ist diese nun auch insofern allerdings von Wichtigkeit, als sie zeigt, wohin die Verschmelzung orientalischer und griechischer Ideen zuletzt nothwendig führte: so lassen wir sie dennoch hier unberücksichtigt, weil es uns für jetzt nur auf eine Darstellung der im Zeitalter der Religionswende zur Wirksamkeit gelangten Ideen ankommt. Viel bedeutender dagegen und eine Quelle ersten Ranges für unsere Kenntniss der altägyptischen Religionslehre sind die (seit 1819 oder 1822[2])) zuerst geglückten und seitdem immer mehr zu einem vollständigen System sich abrundenden Deutungen der *ägyptischen Hieroglyphen*, wie dieselben durch Young, Champollion, Hirt, Seyffarth und zuletzt besonders durch *Röth* (in seiner Geschichte unserer abendländischen Philosophie I. Bd. Mannheim 1847) gegeben worden sind. Zwar fehlt noch viel, um namentlich den Leistungen des letztgenannten Forschers das Siegel historischer Gewissheit aufzudrücken. Da sie jedoch der Hauptsache nach *auf einer durchgeführten Vergleichung der ägyptischen und der griechischen Quellen* beruhen, so dürfte es nicht unpassend sein, hauptsächlich nach ihrer Anleitung hier die *Grundzüge des altägyptischen Religionssystemes* zusammen zu stellen.

2) Das höchste Wesen heisst *Amun* (Ammon), der verborgene Gott, und den Gegensatz dazu bilden die aus ihm hervorgehenden *Hori*, die sichtbaren Götter. Gleichen Wesens aber mit Gott ist auch die *Welt*, nur mit dem Unterschiede, dass Gott, als Amun gefasst, das Ungeformte, die Welt aber das Geformte ist. Daher fällt die Erzeugung der Götter (Theogonie) und die Hervorbringung der Welt (Kosmogonie) zusammen, und alle Theile der letzteren sind Gottheiten. — Im Einzelnen sind dann ausser der Urgottheit Amun *drei* Göttergeschlechter und diesen entsprechende Weltentwickelungsperioden zu unterscheiden. — *Amun* nämlich ist zwar im strengsten Sinne als *Einheit* zu denken, jedoch enthält diese Einheit eine *Vierheit* von Bestimmungen in sich, die sich

1) Ed. *Conrad. Leemans* Amstelod. 1835. 2) Vgl. Ueber die Hieroglyphen-Entzifferung von *Jos. L. Saalschütz* Königsberg 1851.

einander wie männlich und weiblich gegenüberstehen. Daher ist das Urwesen näher als *Viereinheit* und nicht minder als *mannweiblich* zu denken, welches Letztere eben seine Fruchtbarkeit begründet. Jene vier Bestimmungen Amuns sind: 1) Er ist der Urgeist, *Kneph* (intelligenter Lufthauch, Aether) masc.; hiernach wird Gott auch als der Urgute, *Honophre* (Agathodämon) bestimmt; 2) die Urmaterie, *Neith* (beseeltes Wasser, Athena) fem.; ihr Sinnbild ist der Phallus, die Zeugungskraft, und von ihr heisst es auf der Inschrift zu Sais: Ich bin Alles, was war, was ist und was sein wird. Sonst heisst sie auch *Tamun* (die Verborgene) und *Esi* (die Alte). 3) Die Urzeit, *Sevek* (Chronos) masc.; in ihm liegt das Urböse und der Quell alles Uebels in der Welt; endlich 4) der Urraum, *Pascht*, fem., wörtlich die Ausgebreitete, auch *Tenebouou* (die Herrin der Ausbreitung), *Menhai* (die Schrankenlose), *Kake* oder *Chebe* (die Dunkele oder Finstere, Chaos), *Adrastea* (die Unentrinnbare, Erinnys, Ananke) und *Eilithyia* (die Geburtshelferin) genannt. In dieser Vierzahl seiner Bestimmungen ist *Amun* der Urgrund der Welt, die darum als *Weltei* aus seinem Munde hervorgeht und zu ihrer Gestalt die *Kugel* hat. Indessen ist auf dieser Stufe Alles noch blosse Potenz. — Es tritt das *erste Göttergeschlecht*, nämlich die *acht Kabiren* oder grossen, kosmischen Götter, aus Amun hervor. Der Erste von diesen ist *Pan* oder *Phane*, d. h. der ausgeflossene (innenweltliche) Schöpfergeist oder zweite Kneph, bei den Griechen Pan oder Phanes genannt. Er heisst auch *Montu* oder *Menth* (griechisch Mendes), der Weltbildner oder Demiurg; und das Erste, was er als solcher hervorbrachte, war das Urfeuer oder *Phthah* (griechisch Hephästos). Dies ist der materielle Weltbildner, darum auch *Seph* (Erzeuger) und *Thore* (Bildner) genannt. Nicht minder hat auch Phane oder Menth den Namen *Harseph*, der erzeugende Gott (griechisch Arsaphes, Erikepaios, Eros); Menth und Phthah verhalten sich zu einander, wie bei den Griechen der himmlische und der irdische Eros. Durch ihr Zusammenwirken entstehen nun zunächst zwei weibliche Gottheiten: *Pe*, das Himmelsgewölbe oder Firmament, und *Anuke*, die Erde, in welche das Weltei sich theilt. Dieses ist die *erste* Schöpfungsperiode, wo es noch keine Sonne und keinen Tageswechsel gab. — Hierauf aber tritt eine *zweite* Entwickelung ein, indem *Menth-Harseph*, der erzeugende Gott, sowohl mit der Urmaterie (Neith), als mit dem Urraume (Pascht) in Verbindung tritt. In der ersteren Verbindung heisst *Harseph* auch der *Gemahl* seiner Mut-

ter, *Pekie* oder vollständig *Pekie-theph-man;* und *Neith* dagegen die *Gemahlin*, *Ehe;* ebenso jener der *Vater*, diese die *Mutter der Götter* oder die *grosse Mutter.* Vermöge der zweiten Verbindung heisst *Harseph* auch Herr, *Hik* oder *Hake*, und *Pascht* Herrin, *Hekte* (Hekate). Aus dieser Verbindung nun von Harseph mit Neith und Pascht entstehen vier weitere Götter: 1) die Sonne, *Re*, masc., 2) der Mond, *Joh*, masc., 3) der erleuchtete Weltraum, *Sate*, fem., und 4) der dunkele Weltraum, *Hathor*, fem. In ihnen stellt sich zugleich die *zweite* Periode der Weltschöpfung dar. — So sind also unter den acht Kabiren eine obere und eine untere Vierheit zu unterscheiden, welche mit der (freilich ungezählten) Viereinheit in Amun gewissermaassen eine Zwölfzahl in drei Abtheilungen ausmachen. — Allein bei diesen blos kosmischen Bestimmungen der Gottheit bleibt es nicht, vielmehr hat Amun und das erste Göttergeschlecht der acht Kabiren zugleich auch noch eine Verwirklichung auf Erden und zwar in Aegypten gefunden; dies sind die *zwölf irdischen Götter*, oder das *zweite Göttergeschlecht.* Wir nennen hiervon blos die vier ersten, welche der Viereinheit in Amun entsprechen und ihre Darstellung im *Nil* gefunden haben. Der Fluss selbst nämlich, als Gott gefasst, heisst *Okeanos* und entspricht dem Kneph oder Agathodämon; der Nilschlamm, *Netpe*, entspricht der Neith; seine jährliche Veränderung, *Seb*, dem Sevek, und das Nilland Aegypten, *Reto*, der Pascht. — Gleichwie aber mit dem Hervortreten der acht Kabiren sich zugleich das Weltall im Allgemeinen vollendet hatte, so vollendete es sich nun mit dem Hervortreten der zwölf irdischen Götter auch im Besonderen. Es trat nämlich jetzt auf Erden unter der Herrschaft des *Okeanos*-Agathodämon das *goldene Zeitalter* (die *dritte* Weltperiode) ein. Dieses währte so lange, bis *Seb* (Kronos) sich gegen *Harseph*, den Welterzeuger, empörte, ihn entmannte, und sich mit den *Giganten*, den Söhnen der Erde (Anuke) verband, um nun auch den *Okeanos* zu bekämpfen. Damit entspann sich der Kampf der guten und der bösen Götter, der *Titanenkampf* (die *vierte* Weltperiode), der erst mit dem *Kataklysmos* (der Sündfluth) endete. — Während dess ging aus den vier grossen irdischen Göttern ein *drittes Göttergeschlecht*, die *sterblichen Götter oder Kroniden* hervor und dies ist der Grund, wesshalb *Okeanos* und *Seb*, besonders aber *Netpe (Rhea, Kybele, Demeter)* — auch hierin den obersten himmlischen Göttern entsprechend — die Erzeuger der Götter, und letztere insbesondere die grosse Göttermutter genannt werden. Von *Okeanos* nämlich stam-

men alle guten Geister und Dämonen. *Netpe - Rhea* aber erzeugte mit vier Göttern alle jene Götter dritter Klasse, welche die *erste* Herrscherfamilie (Dynastie) Aegyptens ausmachten, nämlich 1) mit *Re,* dem Sonnengotte, auch *Horhat*, *Thot* oder *Taat (Hermes Trismegistos)* der (grosse) Lichtgott genannt, den *Osiris* (Dionysos) und *Arueris* (Herakles); 2) mit *Joh* oder dem Mondesgotte, ebenfalls *Taat (Hermes Dismegas)*, der (kleinere) Lichtgott genannt, des Osiris Gemahlin *Isis* (Persephone); 3) mit *Seb* (Kronos) den *Bore*, auch *Seth* oder *Typhon* genannt, und dessen Gemahlin *Nephthys* (Hestia), so wie den *Schai* (Plutos Triptolemos der Griechen) und dessen Gemahlin *Rannu* (Despoina der Griechen). — Nachdem endlich mit der Sündfluth die Weltordnung wieder hergestellt war, wurde dadurch, dass den Geistern, die mit Seb (Kronos) gefrevelt hatten, zur Sühnung und Reinigung während des Lebens auf Erden Leiber gegeben wurden, das *Menschengeschlecht* erschaffen, und zum ersten Herrscherpaare über sie *Osiris* und *Isis* bestellt. *Osiris* war der Repräsentant der allgemeinen Zeugungskraft in der Natur und wurde daher in dem Bilde eines Stieres, des *Apis,* vorgestellt; der später (in der Ptolemäerzeit) aufgekommene *Ser-Apis* scheint mit ihm ein und derselbe zu sein. Auch war er der Repräsentant des Weinbaues. Dagegen war *Isis* zugleich mit ihrer Mutter *Netpe* die Repräsentantin des Getraidebaues, und *Taat* oder Thot (Hermes Dismegas), der Vater der Isis, der Repräsentant der Priesterwissenschaft. Denn schon damals übergab dieser Taat-Hermes den Priestern ihre heiligen Bücher, deren Inhalt bereits vor dem Kataklysmos *Horhat* (Thot oder Hermes Trismegistos, der Sonnengott) in Hieroglyphen auf heiligen Stelen eingegraben, und dann sein Ausfluss und Wiederschein *Taat* (Hermes-Dismegas, der Mondesgott) in gemeinübliche ägyptische Schrift übertragen hatte. Folglich beruht alle in diesen hermetischen Büchern niedergelegte Priesterwissenschaft auf göttlicher Offenbarung. Zur Priesterwissenschaft aber gehört auch die ganze religiöse und bürgerliche Gesetzgebung, Prophezie, Astronomie und Geometrie, Schreibekunst u. s. w. — Aus der Ehe des Osiris mit seiner (Halb-) Schwester Isis entsprangen *Horus-Apollo, Anat-Bubastis* (griech. Artemis) und *Harpokrates* (d. h. Horus das Kind, *Har-pe-chroti*). Dagegen entsprang aus der Ehe des Seth (Typhon) mit seiner Schwester Nephthys der Götterbote *Anubis.* Nachdem Osiris eine Zeitlang in Aegypten regiert, zog er auf Eroberung aus; während dess bemächtigte sich Seth-Typhon der Herrschaft, und als Osiris zurückgekommen,

tödtete er diesen, und liess seine Leiche, nachdem er sie zerstückelt, in den Nil werfen. Isis suchte die Stücke wieder zusammen, fand aber sein männliches Glied nicht — dieses ihr Suchen nebst den damit verbundenen Phallophorien wurde in den Isis- und Osirismysterien vorgestellt. Auch erbaute sie überall Heiligthümer, wo sie ein Stück von der Leiche des Osiris fand, und daran knüpfte sich später die Verehrung der Verstorbenen in Aegypten. Endlich aber siegte ihr Sohn Horus über Typhon; von da an herrschte *Isis* bis an ihren Tod über Aegypten. Osiris entführte sie endlich in die Unterwelt. Ihre Mutter *Rhea-Demeter* suchte sie lange und fand sie endlich hier (Gegenstand der eleusinischen Mysterien). Nach dem Hingange der Isis regierte noch *Horus* als der letzte Götterkönig über Aegypten. Die *Gräber* aller dieser Götter wurden in Aegypten gezeigt. Dagegen wohnten sie selbst von jetzt an in den *Gestirnen:* nämlich Kronos in dem Planeten Saturn, Osiris in dem Jupiter, Herakles in dem Mars, Isis in der Venus, Horus in dem Merkur, Thot-trismegistos in der Sonne, Thot-dismegas in dem Monde — oder vielmehr jene Götter und diese Sterne waren ein und dasselbe. In nicht minder enge Beziehung traten sie zu gewissen *Thieren;* so Osiris, wie schon bemerkt, mit dem Stiere Apis, einem allezeit bestimmten Individuum, Isis mit der Kuh, Herakles mit dem Löwen, Anubis mit dem Hunde, Thot mit dem Ibis u. s. w. Ebenso dienen auch für die älteren Götter gewisse Thiere oder Theile von Thieren zu symbolischen Bezeichnungen, z. B. Widderhörner für Amun, Bocksfüsse für Pan oder Mendes, ein Falkenkopf für Re oder Helios u. s. w. Auch mancherlei *Pflanzen* (z. B. die Pflanze Kynoskephalia, das Epheu, das Eisenkraut, die Meerzwiebel, die Artemisia u. s. w.) wurden wenigstens durch ihre Namen (Osirytis und Schenosiris, Isisthränen, Typhons Augen, Herz der Bubastis u. s. w.) mit eben jenen Göttern in Verbindung gesetzt. — Das Wichtigste jedoch war der *Thierkult*, insofern dieser ganz ausgesprochen in Aegypten hervortrat. Das erste Entstehen desselben ist zweifelhaft; vielleicht war es die *Hieroglyphenschrift*, welche zuerst zu solchen Bezeichnungen der Götter führte; oder noch wahrscheinlicher: man wollte die nahe Beziehung der Götterwelt zum Naturleben durch solche Zeichen zur Anschauung bringen. Gewiss ist aber, dass nach der gewöhnlichen Ansicht der Aegypter der Gott und das mit ihm in Beziehung gebrachte Thier nicht blos insofern verbunden wurden, dass das Thier als dem Gotte geheiligt galt, sondern dass beide für identisch

angesehen wurden[1]). — Ferner tritt der Glaube der Aegypter an die Unsterblichkeit der Seele, an das Todtengericht, die Unterwelt, die auch nach dem Tode noch fortdauernde nahe Verbindung der Seelen mit ihren Körpern, und die daraus entspringende Pflicht, die Leichen einzubalsamiren, um sie so zu unvergänglichen Mumien zu machen, noch jetzt auf allen ihren Monumenten aufs unverkennbarste hervor. — Ausserdem ist noch wichtig, dass Herodot den Aegyptern die Erfindung zuschreibt, welchem Gotte jeder Monat und jeder Tag heilig sei; und zugleich die Vorherverkündigung der Schicksale, die ein Mensch je nach dem Tage seiner Geburt erfahren werde[2]). Hieraus sieht man, wie sich auch an den ägyptischen Religionsbegriff gewiss schon sehr früh astronomische und astrologische Forschungen angeschlossen haben. Noch zur Zeit des Augustus behauptete hierin Memphis (Heliopolis) seinen alten Ruhm[3]), und die Aufstellung einer eigenthümlichen ägyptischen Himmelssphäre, deren um eben jene Zeit oder bald nachher bei den Römern Erwähnung geschieht[4]), ist gewiss schon in grauester Vorzeit von den Priestercollegien Aegyptens gemacht worden. Dennoch scheinen diese hierin von den Chaldäern noch übertroffen zu sein, da Griechen und Römer vorzugsweise von letztern die Astrologie erlernten und sie desshalb auch die chaldäische Wissenschaft oder Numeri Babylonii nannten. — Endlich haben die Aegypter sich auch schon frühzeitig mit Zauberei, Schlangenbeschwören, Amulettenwesen u. s. w. — Jannes und Jambres — befasst[5]).

3) An einem vorgeschichtlichen Zusammenhang Aegyptens mit Indien durch Meroe und die übrigen von Aegypten südlich gelegenen Länder ist nach dem Zeugniss der Denkmale, welche diese Kette noch aufweisen, auf keine Weise zu zweifeln, so sehr auch diese Frage zur Zeit noch weiterer Aufhellung bedarf. Nicht minder beweisen die unverwüstlichen Denkmale Aegyptens selbst das hohe Alter seiner Cultur und Religionsansicht. Denn sie reichen sicher bis in das dritte Jahrtausend vor Christus hinauf[6]), und werden an Alter, so viel wir bis jetzt wissen, von den Monumenten keines anderen Landes übertroffen. Jedoch haben dieselben in neuester Zeit an den Ausgrabungen zu Niniveh u. s. w. Nebenbuhler

1) So insbesondere beim Apis Herod. 3, 27. 28. cf. Plut. de Iside et Osiride c. 71. 2) Herod. 2, 82. 3) Lucan. Pharsal. 1, 639 sqq. 4) Manil. Astron. l. 5. 5) Exod. 7, 11 ff. cf. 2 Tim. 3, 8. 6) Das Denkmal des Königs *Osortasen*, das älteste bis jetzt aufgefundene, stammt aus der Zeit um 2300 v. Chr. Vgl. ausser *Röth* hierüber auch *Bunsen*, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. Hamburg 1845.

erhalten, welche die alte Streitfrage, ob die Cultur Aegyptens oder Ostasiens älter sei, von neuem als noch unentschieden erscheinen lassen. Aristoteles erklärte sich für Letzteres, bemerkt aber dabei, dass Ersteres die unter seinen Zeitgenossen gewöhnliche Ansicht sei[1]). Möglich, dass von Aegypten aus schon frühzeitig Eroberungen in Asien gemacht und insbesondere Babylonien unterworfen wurde[2]); dann würde der hier schon in ältester Zeit vorkommende Thierkultus sich aus ägyptischen Einflüssen erklären. Aber umgekehrt ist auch möglich, dass von Babylonien aus, vielleicht in Folge einer Eroberung Aegyptens durch phönizische Hyksosstämme, bedeutende Einwirkungen auf die ägyptische Religion bereits in der ältesten Zeit ausgeübt worden sind. Gewiss haben beide Länder schon vor aller Geschichte in sehr naher Beziehung zu einander gestanden. Die Meinung, dass die ägyptische Religion auf die griechische — etwa wiederum durch die Vermittlung der Phönizier — sehr bestimmend eingewirkt, hat eigentlich erst in neuerer Zeit Anstand gefunden; im Alterthum haben sich die Stimmberechtigten fast ohne Ausnahme dafür erklärt. Umgekehrt aber ist später auch die altägyptische Religion von Griechenland aus und zwar theils durch die unberechtigte Einmischung vieler mythologischen Vorstellungen der Griechen, theils durch ihre philosophischen Deutungen und Missdeutungen ohne Zweifel mannichfach entstellt worden. Daher ist eine allseitig gesicherte Darstellung sowohl des altägyptischen Systems als noch mehr des spätern Gewirres religiöser Lehren in Aegypten durchaus unmöglich. Auch das oben gegebene Bild des erstern macht nur Anspruch darauf, eine Zusammenstellung der wichtigsten uns davon überlieferten Züge zu sein, ohne sich doch weder für die allgemeine Geltung jedes Einzelnen, noch selbst für die Richtigkeit des Ganzen verbürgen zu können.

4) Ueberblickt man nun die so hergestellte altägyptische Lehre, so gewahrt man bei ihr trotz ihres grossen, man möchte sagen, diametralen Gegensatzes zum Judenthum doch auch eine nicht zu misskennende Verwandtschaft damit, welche es wohl erklärlich macht, dass man zu Rom unter Tiberius (19 n. Chr.) beide Culte als gleichsam zusammengehörend in einem einzigen Senatsbeschlusse verbieten und ihre Anhänger zu demselben Geschicke verurtheilen konnte[3]). Freilich tritt diese Verwandtschaft zwischen der ägyptischen und jüdischen Religion erst dann recht hervor, wenn man

1) Arist. ap. Diog. L. 1, 8. — cf. Meteorol. 1, 14. 2) Cf. Gen. 10, 8. 3) Tac. Ann. 2, 85.

von letzterer den kabbalistischen Lehrbegriff mit der erstern verglicht. Denn hierbei rücken offenbar Amun und Ensoph, die acht Kabiren und die zehn Sephiroth, das Erzeugtwerden der Welttheile und die verschiedenen Lichtemanationen, die drei Göttergeschlechter und die drei Schöpfungswelten u. s. w. sehr nahe zusammen. Aber auch ohne dies ist die Lehre von der Einheit und Unsichtbarkeit des höchsten Gottes, von der Unterordnung aller übrigen Götter (Engel, Dämonen, Geister u. s. w.) unter ihm, von der göttlichen Offenbarung als höchster Quelle aller Erkenntniss, von der Bedeutung des Priesterthums, von den Schicksalen der Seele im zukünftigen Leben u. s. w., in sehr auffallender Weise zugleich ägyptisch und jüdisch. Man braucht daher auch, um jene Zusammenfassung beider Religionen in einem einzigen sie verurtheilenden Senatsbeschluss begreiflich zu finden, nicht bei dem Allgemeinsten stehen zu bleiben, dass beide Religionen ja in Rom fremd und beide orientalisch gewesen seien. Denn blos aus diesem Grunde fand sich die römische Politik niemals veranlasst, eine Religion zu verbieten. Die Unsittlichkeit der Isismysterien, die man zu andern Zeiten und gewiss mit Recht in Rom geltend machte, kam offenbar so wenig dem Judenthum zu, dass, wenn man die erstere desshalb allein verbot, man aus demselben Grunde das Judenthum freigeben musste. Daher wird man die anderweitige Uebereinstimmung, die beide Religionen hatten, wohl ohne Zweifel richtig bemerkt haben. — Uebrigens bedarf es keiner Erwähnung, dass in den angeführten ägyptischen Lehren der Hauptnachdruck auf das Hervorgehen der Mittelwesen theils aus Amun, theils aus einander, und nicht minder auf das Verhältniss, das sie zu Gott und zur Welt haben sollten, gelegt wurde; ferner, dass diese Mittelwesen hier noch ganz heidnisch, nämlich als Naturgötter, betrachtet wurden; und endlich, dass die ganze Ansicht nicht nur pantheistisch, sondern zugleich grob-materialistisch war, so sehr sich auch schon in dem *Kneph*, *Mendes* u. s. w. eine Art Anerkenntniss des *Geistes* aussprach.

Zweiter Abschnitt.

Der magisch-hellenistische Lehrbegriff.

§. 33.

Die babylonisch-persische Magie und ihre Verbreitung unter Griechen und Römern.

1) Wann die Griechen zuerst mit der *Magie*, d. h. dem eigenthümlichen Licht-, Feuer- und Sternendienst der Perser und Babylonier, bekannt geworden, ist historisch nicht mehr auszumachen. Denn in ihren ältesten Sagen von Orpheus, Musäus, Linus u. s. w. kommen schon Andeutungen davon vor und vielleicht enthielt die griechische Religion der Urzeit dergleichen arische Elemente noch eher, als ägyptische. Ist nun aber Alles dieses vorhistorisch, so ist selbst auch noch der Verkehr, den Pythagoras († 500) mit den Magiern gehabt haben soll, zu sehr sagenhaft, als dass sich etwas Gewisses darauf bauen liesse [1]). Die erste, wie es scheint, historische, wenigstens an sich nicht unwahrscheinliche, aber ebenfalls erst sehr spät bezeugte Kunde von der Verbreitung der persischen Magie nach Europa knüpft sich an die *Perserkriege*. Den Xerxes nämlich soll auf seinem Zuge nach Griechenland (480 v. Chr.) ein Magier Namens *Ostanes* (Osthanes, Ostannes) begleitet und derselbe sowohl damals wie später sich bemüht haben, der magischen Religionsansicht Eingang bei den Griechen zu verschaffen [2]). Dass die Perser bei ihrem Kriege gegen Griechenland auch durch religiöse Motive geleitet wurden, dürfte selbst aus mehreren Andeutungen Herodots herauszulesen sein [3]). Merkwürdig ist aber,

1) Diog. L. 1, 1—5. 8, 3. Jambl. Vit. Pyth. 19. 151. 154. Porphyr. V. P. 6. 2) Plin. h. n. 30, 1. Nach dieser Stelle soll er auch über verschiedene Zauberwirkungen ex aqua, sphaeris, aëre, stellis, lucernis, pelvibus, securibus und besonders über Todtenbeschwörung durch diese Mittel geschrieben haben. Desgleichen nach Tatian. c. Gr. 56. über Sympathie und Antipathie der Dinge. Sonst wird noch von ihm eine Schrift *Oktateuches* genannt. Euseb. praep. evang. 1, 10 fin. Uebrigens wird er oft mit Orpheus, Pythagoras u. s. w. zusammengestellt cf. Appul. Apol. 1. p. 326. 3) Herod. 8, 35—39. 53. 55.

dass die Kirchenväter diesem Ostanes Erkenntnis des Einen unsichtbaren Gottes und eine Engel- und Dämonenlehre zuschreiben, die sie keineswegs missbilligen [1]. Später soll derselbe Ostanes in Aegypten Oberpriester geworden und hier längere Zeit hindurch der griechische Philosoph *Demokrit* sein Schüler gewesen sein [2]. Jener müsste dann noch etwa vierzig Jahre nach dem Zuge des Xerxes gelebt haben, da Demokrit wahrscheinlich erst um 400 v. Chr. geboren ist. Der Name Ostanes dürfte indess wohl kein Eigenname, sondern die Bezeichnung einer magischen Würde gewesen sein. Denn *Xanthus* der Lydier, der ebenfalls zur Zeit der Perserkriege gelebt hat und vielleicht der erste Grieche gewesen ist, der über die Magier geschrieben hat, liess den Zoroaster 6000 Jahre vor Xerxes leben und nannte dann als dessen Nachfolger mehrere, vielleicht eine grosse Anzahl Ostanes', Astrampsychus', Gobryes' und Pazates' ('Οστάνας, 'Αστραμψύχους, Γωβρύας, Παζάτας) [3] — und ebenso erwähnt auch Plinius ausser dem Ostanes zur Zeit des Xerxes noch einen jüngern Ostanes, zur Zeit Alexanders des Grossen [4]. Seit den Perserkriegen ist die Bekanntschaft der Griechen mit den Magiern jedenfalls eine historische Thatsache. *Herodot* bezeichnet dieselben (um 450) als einen Stamm oder eine Kaste der Meder und dann auch (seit Cyrus) der Perser, mit dem Hinzufügen, sie befassten sich mit Stern- und Traumdeutung, und wären vor allen andern auf körperliche Reinheit bedacht [5]. Auch *Theopomp*, der Fortsetzer des Thucydides (um 399 v. Chr.), erwähnte ihrer im achten Buche seiner Philippica [6]. Ebenso hat ohne Zweifel *Ktesias* von Knidos, der sich 17 Jahre lang (416—399) am persischen Hofe aufhielt, ihrer in seinen Περσικά und 'Ινδικά ausführlich Erwähnung gethan [7]. Denn Diodor der Siculer schöpfte die Angaben im zweiten Buch seiner Bibliothek vornehmlich aus ihm und dazu gehören auch solche über die Magier [8]. Unter den Zeitgenossen des Ktesias besass dann vor Allen *Platon* (430—347) eine tiefere Kenntniss der orientalischen Religionsansichten und gerade er war, wenn auch nicht einer der Ersten, so doch einer der Vor-

1) Tertull. de anim. 57. Arnob. 1, 52. Minuc. Felix Oct. 26. Augustin c. Donat. 6, 44. 2) Euseb. Chron. 1, 43. — Syncell. Chronogr. p. 198. cf. Diog. Laert. 9, 34. Clem. Alex. Strom. 1 p. 304. 3) Diog. L. 1, 2. 4) Plin. l. l. Vielleicht hängt das Wort zusammen mit dem altpersischen ustashana, Hochbau habend, und uzta (= sskr. uttha, in die Höhe stehend) ein Galgen. Vgl. *Benfey* pers. Keilinschr. S. 77. 5) Herod. 1, 107. 120. 140. 3, 61. cf. Xen. Cyr. 8, 1. 23. 6) Diog. L. 1, 8. Plut. Mor. p. 370. 7) Vgl. Ctesiae Cnidei Op. Reliquiae — ed. Bähr Frcf. 1824. 8) Diodor. Sic. 2, 29. 31. u. s. w.

züglichsten, der sie den Griechen empfahl[1]). Ein Schüler von ihm, *Hermodorus*, setzte das Zeitalter des Zoroaster ähnlich, wie schon Xanthus gethan hatte, 5000 Jahre vor den trojanischen Krieg[2]). Etwas später schrieb *Dinon*, der Zeitgenosse Philipp's von Macedonien, dem Beispiele des Ktesias folgend, Περσικά, und gedachte im fünften Buche derselben auch der Magie, indem er den Namen ihres Stifters Zoroaster mit «Gestirnpriester» (ἀστροθύτης) übersetzte[3]). — Indessen war alle bisherige Kenntniss, welche sich die Griechen vom Orient erworben hatten, nur unbedeutend und bruchstückartig in Vergleich mit der, welche ihnen durch den Eroberungszug *Alexanders des Grossen* bereitet wurde. Ein Begleiter desselben war der talentvolle und kenntnissreiche, aber nicht sehr wahrheitliebende Geschichtschreiber *Klitarchus*, der Sohn des vorhin erwähnten Dinon, und auch er scheint im zwölften Buche seiner Ἱστορίαι ausführlich über die Magier berichtet zu haben[4]). Ganz vozüglich aber liess es sich *Aristoteles* und seine Schule angelegen sein, vollständige Nachrichten über die Magier zu erhalten und ihren Zeitgenossen mitzutheilen. Aristoteles selbst schrieb über sie ein eigenes Werk Μαγικόν, und setzte auch in dem ersten Buche seiner Schrift Περὶ φιλοσοφίας ihre Principien auseinander, indem er sie zugleich für älter als die Aegypter erklärte[5]). Beide Schriften sind uns nicht erhalten; daher wissen wir freilich nicht, ob richtig ist, was Plinius angibt[6]), dass nach Aristoteles und Eudoxus Meinung Zoroaster 6000 Jahre vor Platon's Tod gelebt habe, und was Diogenes Laertius erwähnt[7]), dass er die beiden Principien als Oromasdes-Zeus und als Arimanius-Hades bezeichnet habe. Indessen ist an beiden Angaben nicht zu zweifeln. Von seinen Schülern wird *Eudoxus* als Gegner der chaldäischen Astrologie genannt[8]). Zur Zeit des *Theophrast* (322—287), eines anderen Schülers des Aristoteles, war dieselbe, wie Proclus angibt, schon weit verbreitet[9]), und dies bestätigt auch die früher erwähnte heftige Polemik Epikurs dagegen (vgl. §. 4, 3). Eine Geschichte der Astrologie schrieb schon der gelehrte Aristoteliker *Eudemus* von Rhodus;

1) Alc. I, 37. p. 121 E. ff. vgl. de Legg. 2. p. 699. 6. p. 782. D. Crat. p. 100. Phil. p. 66 u. s. w. *Lobeck* Aglaoph. p. 426. 2) Diog. L. 1, 2. 3) Id. 1, 8. — Nach *Burnouf* bedeutet „Zarathustra" im Persischen Goldgestirn. 4) Diog. L. 1, 6. 5) Diog. L. 1, 8. — Auffallender Weise wird das erstgenannte Werk in den neuern Verzeichnissen der Schriften des Aristoteles gar nicht genannt, aber auch ebensowenig ein Grund angegeben, wesshalb man es für unecht hält. 6) Plin. h. n. 30, 2. 7) Diog. L. l. l. 8) Cic. Div. 2, 42. 9) Procl. in Tim, 4, 285 sqq.

entweder in dieser oder in seinen φυσικά erwähnte derselbe auch die Unsterblichkeitslehre der Magier [1]). Ein anderer Aristoteliker, ***Klearchus*** von Soli, behauptete (vielleicht in seinen Βιοί), dass die Weisheit der indischen Gymnosophisten von den (persischen) Magiern ausgegangen sei [2]). — Ein viel jüngerer Zeitgenosse des Aristoteles (st. 322) war ***Berosus***, ein Babylonier von Geburt, dessen Blüthezeit in die Regierungsjahre des Ptolemäus II. Philadelphus (284—247) fällt. Dieser unternahm es, in seinen drei Büchern babylonisch-chaldäischer Geschichten (Βαβυλωνικά oder Χαλδαικά), denen er die ἀναγραφαί der Priester des Bel zu Babylon zu Grunde legte, die Griechen in ähnlicher Weise zuerst mit der chaldäisch-babylonischen Geschichte bekannt zu machen, wie dieses ***Ktesias*** mit der assyrisch-persischen gethan hatte. Dabei stimmt er noch weit mehr, wie dieser, in seinen Angaben mit denen der Bibel überein, und nicht unmöglich ist es sogar, dass er diese schon gekannt hat. Auch war er der Erste, der ausführlich über die babylonische Astronomie und Astrologie schrieb. Uebrigens zeigt er in allen Beziehungen die grösste Aehnlichkeit mit seinem Zeitgenossen, dem ägyptischen Priester Manetho. Auch hatte er einen Schüler und Nachfolger an dem Geschichtschreiber *Abydenus* [3]). — Hatten so die Griechen schon vielfach Gelegenheit gefunden, sich mit den verschiedenartigen Leistungen sowohl der persischen als der babylonischen Magier näher bekannt zu machen, so fanden dann alle diese Kenntnisse einen Sammelpunkt in Alexandrien. Hier war einer der bedeutendsten, auch die Magie berücksichtenden, Gelehrten um jene Zeit ***Hermippus*** der Smyrnäer oder Kallimacheer, der (um 203 v. Chr.) eine Schrift über das Leben der Philosophen (Βιοί oder περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ λαμψάντων) verfasste und, wie es scheint, im ersten Buche derselben über die Magier handelte [4]). Einige Zeit nach ihm (im zweiten Jahrhunderte vor Christus) verfasste ein anderer Alexandriner, ***Sotion***, ebenfalls ein Werk über Geschichte der Philosophie (Διαδοχαί), und handelte im drei und zwanzigsten Buche derselben über die Magier [5]). Diesem Werke Sotions legt Diogenes von Laerte, der es oft citirt, grosse Glaubwürdigkeit bei. — Auch wurde jetzt der Inhalt der magischen Lehre

1) Diog. L. 1, 9. cf. 23. 2) Id. 1, 9. 3) Vgl. Berosi Chaldaeorum quae supersunt, ed. J. D. G. Richter Lps. 1825. 4) Diog. Laert. 1, 8 cf. Plin. 30, 2. Arnob. 1, 52. Nach Prellers Ansicht soll jedoch die Schrift περὶ Μάγων von dem jüngeren Hermippus ὁ ἀστρολογικός (Ath. 11, p. 478 A) herrühren. 5) Diog. L. 1, 7.

bereits tiefer in Erwägung gezogen, indem namentlich die darin vorgetragenen astrologischen Ansichten viele Gegner fanden. Als solche werden ausser Eudoxus noch genannt die Philosophen Archelaus, Cassander, Panätius und dessen Freund Skylax von Halicarnassus [1]). Auch mit dem Schauplatze, wo die Magier ihre hauptsächlichste Wirksamkeit ausübten, suchte man sich jetzt in jeder Rücksicht aufs genaueste bekannt zu machen. Dieses beweist insbesondere das geographische Werk von *Strabon* († 24 n. Chr.), dessen 15. und 16. Buch über Indien, Persien, Assyrien und Babylonien handelt. Ist dieses Buch, zu Amasea im Pontus geschrieben, auch lange Zeit im Alterthum fast unbekannt geblieben, so beweist es doch, wie sehr der damaligen gebildeten Welt das Innere von Asien, das uns jetzt fast unbekannt ist, aufgeschlossen war. — Eine eigenthümliche Erscheinung jener Zeit endlich waren *reisende Philosophen*, von denen wohl noch Mehrere, wie der in etwa fabelhafte *Apollonius von Tyana*, selbst bis nach Indien vordrangen, um die Kunde von den dortigen Systemen, z. B. von der Sankhyaphilosophie, nach Vorderasien, Alexandrien und Rom zurückzubringen. Umgekehrt zogen damals auch reisende Magier aus dem Innern Asiens in nicht geringer Anzahl nach Syrien, Aegypten, Griechenland, Italien u. s. w., indem sie bei der zunehmenden Bewunderung für orientalische Weisheit hier einer guten Aufnahme ziemlich gewiss sein konnten. Wenn sich hieraus die genaue Bekanntschaft erklärt, welche z. B. der Alexandriner *Philon* mit den öfters von ihm erwähnten indischen Gymnosophisten und persischen Magiern an den Tag legt [2]), ja auch die mehrfache Uebereinstimmung seines eigenen religionsphilosophischen Systemes selbst auch mit solchen indischen Lehren, von denen wir erst in unserer Zeit unmittelbare Kunde erhalten haben [3]): so hängt doch eben diese Erscheinung auch noch aufs innigste mit einer andern zusammen, die insofern das Gegentheil von jener zu sein scheint, als in ihr der Name der Magier, sonst so oft bewundert und gepriesen, vielmehr als ein Name des Abscheues und der Verachtung gebraucht wird [4]). Es war dies die Verbreitung der Magie in der Form, wie sie besonders zu Rom auftrat, aber auch vielfach anderwärts sich zeigte.

2) In *Rom* nämlich finden wir genau um dieselbe Zeit, wo dort zuerst der ägyptische Religionscult aufkam (um 80 v. Chr.),

1) Cic. de divin. 2, 42. 2) Philo, quod omnis probus liber sit, Op. p. 876. u. s. w. 3) Ritter, Gesch. d. Phil. IV. S. 349 ff. 4) Philo de speciall. legg. p. 791 sq. ed. Francof. Clem. Alex. Protrept. 4, 48. Orig. c. Cels. 1, 24.

auch zuerst die orientalische Magie erwähnt, indem um diese Zeit *chaldäische Astrologen* dem Sulla vor seiner Erhebung sein Glück und seinen Tod mitten im Glück voraussagten [1]). Bei Varro fand sich zwar eine Angabe, wornach schon in der Zeit Numa's (715—672 v. Chr.) Persisches (Nekromantie und Hydromantie) nach Rom gekommen war [2]); allein diese Behauptung Varros scheint mit pythagoreischen Traditionen und Theorien in Zusammenhang zu stehen, deren Wahrheit wir auf sich beruhen lassen müssen. Ebensowenig verdient Valerius Maximus Glauben, wenn er von einem schon viel früheren Vorkommen von Astrologen zu Rom spricht [3]). Dagegen hat die erwähnte Angabe Plutarchs von den Chaldäern zu Rom in der Zeit des Marius und Sulla den vollesten Anspruch auf historische Thatsächlichkeit. Bald nachher wird uns der bereits als Erneuerer des Pythagoreismus erwähnte *P. Nigidius Figulus*, der Zeitgenosse und Freund Ciceros und Varros, als ein höchst kundiger Astrolog genannt. Man erzählte von ihm, er habe am Geburtstage des Augustus (24. September 63 oder vielmehr 26. Januar 62), als gerade im Senate die Catilinarische Verschwörung verhandelt wurde, dem etwas verspätet dort eintreffenden Octavius die Worte zugerufen: „Δεσπότην ἡμῖν ἐγέννησας!“ mit der nähern Erklärung, dass den Sternen zufolge sein heute geborner Sohn zum Herrn der Welt werde erhoben werden! [4]) Ebenso schildert ihn Lucan als einen Astrologen, der alle Astrologen zu Memphis in Aegypten übertroffen habe [5]); auch Hieronymus nennt ihn einen Magier [6]) und Augustinus einen Vertheidiger der Astrologie [7]) (vgl. §. 34, 3). Ausser Nigidius beschäftigte sich noch ein anderer Freund Ciceros, *L. Tarutius*, aufs eifrigste mit der Astrologie [8]). Auch *Cicero* selbst ist keineswegs unbekannt damit und weiss ganz wohl, dass diese Kunst ihren Ursprung bei den Assyrern gehabt habe [9]). — Noch mehr kam dieselbe zur Zeit des *Augustus* in Aufnahme, und *M. Manilius* widmete sogar, nach der Meinung Einiger [10]), sein astrologisches Werk (Astronomicon ll. 5.) dem Augustus selbst; ja auch dieser soll sogar auf mehrere Münzen das Zeichen des Capricornus gesetzt haben, weil Manilius gesagt hatte, Augustus sei in diesem Zeichen

1) Plut. Sulla 37. cf. Mar. 42. 2) Varro ap. Aug. Civ. Dei 7, 35. 3) Val. Max. 1, 3, 2. 4) Suet. Aug. 94. Dio. Cass. 45, 1. 94. Zonar. Ann. 10, 13. Hertz Nigid. p. 29 sqq. 5) Luc. Phars. 1, 639 sqq. 6) Hier. Chron. ad ann. 409 (45 v. Chr.): Nigidius Figulus Pythagoricus et Magicus in exilio moritur. 7) Aug. Civ. Dei 5, 3. 8) Cic. Divin. 2, 47. 98. Plut. Rom. 12. 9) Cic Div. 1, 1. 10) Nach Plin. h. n. 36, 15, welche Stelle jedoch in den Hdschr. fehlt.

geboren [1]). Nach Andern jedoch ist dieses uns noch erhaltene Werk des Manilius, in welchem die chaldäische Wissenschaft ganz systematisch nach ihren drei Theilen, dem meteorologischen (σφαῖρα B. 1), dem mathematischen (πίναξ B. 2 und 3) und dem symbolischen (ἀποτελεσματικά, d. h. Lehre von den Wirkungen der Gestirne B. 4 und 5) unter Zugrundlegung der ägyptischen Sphäre vielleicht nach Nigidius, und zwar in klassischer Sprache sowie mit einer Lebendigkeit in den Schilderungen vorgetragen wird, die an Lucretius Werk über die Natur erinnern kann, wahrscheinlich erst in etwas späterer Zeit, obgleich gewiss nicht zu lange nach Tiberius, geschrieben worden [2]). Aber auch abgesehen hiervon kann allein schon die Horazische Warnung vor dem Babylonios numeros tentare [3]) den Beweis liefern, wie sehr bereits in der Zeit des Augustus die höheren Kreise der Gesellschaft zu Rom von der Sucht beherrscht wurden, sich aus den Sternen die Zukunft weissagen zu lassen. Selbst *Tiberius* hatte während seines Aufenthaltes zu Rhodus unter der Anleitung des *Thrasyllus* eine hohe Fertigkeit in dieser Kunst erworben [4]). Doch sah er die politische Gefährlichkeit dieser geheimen Kunst zu gut ein, um nicht, sobald er Kaiser geworden, die Verbannung der Astrologen aus Italien zu beschliessen. Da sie sich jedoch bereit erklärten, von ihrer Beschäftigung abzustehen, so liess er ihnen Anfangs noch Nachsicht angedeihen [5]). Später aber (16 n. Chr.), als sie den Libo Drusus verleitet, auf den Tod des Kaisers seine Rechnung zu bauen, verfügte ein Senatsbeschluss ihre Vertreibung, und ihre Häupter *L. Pituanius* und *P. Marcius* wurden mit dem Tode bestraft [6]). Seitdem galt es als ein Majestätsverbrechen, die Chaldäer und Magier in Bezug auf die Person des Kaisers zu befragen. Wie wenig aber das Gesetz fruchtete, zeigt, dass man schon bald (20 und dann 26 n. Chr.) wieder an dessen Uebertretung denken konnte [7]). Behielten doch *Tiberius* selbst und sein Astrolog *Thrasyllus* ihre Kunst bei und verstanden sie in solcher Vollendung auszuüben, dass sogar auch *Tacitus* bei der Erzählung eines Beispiels davon in Zweifel geräth, ob diese Kunst nicht doch eine wirkliche sei; denn Vieles, was sie in alter und neuer Zeit vorausgesagt, habe sich in der Folge genau bewährt! [8]). Da sich jedoch bald von neuem Majestätsverbrechen einmischten, ward das frühere Gesetz

1) Man. 2, 13. 41. 2) Vgl. *Bernhardy*, Grundr. der röm. Lit. S. 452. 3) Hor. Od. 1, 11, 1 ff. 4) Tac. Ann. 6, 20. Dio Cass. 55, 11. 5) Suet. Tib. 36. 6) Tac. Ann. 2, 27. 32. 7) Tac. Ann. 3, 22. 4, 58. 8) Tac. Ann. 6, 21. 22.

wiederholt (53) [1]. Indessen schon zwei Jahre nachher (55), dann wieder im Jahre 67 und ebenso im Jahre 70 n. Chr. sehen wir die Mathematiker nach wie vor ihr Wesen treiben [2]. Tacitus nennt sie jetzt eine Klasse von Menschen, welche, den Mächtigen untreu und den Hoffenden trügerisch, im römischen Staate immer werde verboten und immer werde beibehalten werden. Als ein Beispiel hiervon führt er den Astrologen *Ptolemäus* an, der dem *Otho* die Herrschaft verkündete und so Schuld an seinem bald darauf folgenden Unglücke war [3]. Nach seinem Sturze wurde das frühere Gesetz gegen sie von *Vitellius* abermals erneuert [4]. Voll Rache hierüber verkündeten sie ihm den Tod, noch bevor sie aus Italien fort wären; und diesmal täuschten sie sich nicht [5]. Ebenso verkündeten sie dem *Vespasian* die Herrschaft und auch darin täuschten sie sich nicht [6]. Wir sehen sie von nun an und besonders seit Hadrian ein immer allgemeineres und immer grösseres Ansehen gewinnen [7], so dass zuletzt Alexander Severus (222—235 n. Chr.) ihnen sogar öffentliche Professuren verlieh [8]. Selbst das Christenthum vermochte sie nicht sogleich zu beseitigen und noch unter Gordianus dem Aelteren (337 n. Chr.) war ihre Constellationslehre in Geltung [9]. — Auch zeigt sich der tiefe Eindruck, den diese Wissenschaft seit ihrem Bekanntwerden auf Griechen und Römer gemacht hatte, in der Reichhaltigkeit ihrer Literatur darüber, die noch bis in sehr späte Zeiten hinabreichte [10].

3' So werden wir nun durch die Angaben der Griechen und

1) Ib. 12, 22. 52. 2) Tac. Ann. 12, 65. 68. 16, 14. 30. Hist. 1, 22. 3) Tac. hist. 1, 22. 4) Tac. hist. 2, 62. 5) Dio Cass. 65, 1. 6) Suet. Vesp. 14. 7) Vgl. Plin. h. n. 30, 1. 2. Juven. Sat. 6, 391 ff. Gell. 3, 10. 9, 14, 1. Ammian. Marcell. 23, 6. u. s. w. 8) Ael. Lamprid. Alex. Sev. 27. 9) Jul. Capitol. Gordian. Jun. 20. Cf. Justinian. Cod. 9, 18. 10) Als früheste Auctoritäten dafür wurden in der Folge, wie Firmicus Maternus angibt, betrachtet: Aesculap, Enichnus, Petosytis, Necepso, Abraham, Orpheus, Kritodemus, Hipparchus, Cicero, Varro, Nigidius, Manilius, und später vornehmlich Fronto (wohl nicht der bekannte Grammatiker). Erhalten sind uns ausser Manilius: 1) das astrologische Werk des berühmten alexandrinischen Astronomen *Claudius Ptolemäus* (um 150 n. Chr.): Τετράβιβλος σύνταξις μαθηματική lat. Quadripartitum, herausgeg. von Melanchthon 1553, Leo Allatius 1635 u. s. w.; 2) des *Vettius Valens* (zu Constantins des Grossen Zeit) Ἀστρολογικαὶ ἀνθολογίαι 8 BB., Fragm. herausg. von Camerarius Nürnberg 1535; 3) das astrologische Hauptwerk des *Julius Firmicus Maternus* (um 330) Matheseos s. Astronomicon 8 BB. herausg. von Niger 1497, Pruckner 1533. 1551 u. s. w. 4) Des Alexandriners *Paulus* (um 378) Εἰςαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικήν herausgeg. von Andreas Schatton Wittenberg 1586. und 5) des *Proclus* († 485) Paraphrase zum Ptolemäus (s. Nr. 1). Als bedeutendste Gegenschrift ist endlich noch zu nennen: 6) des *Sextus Empiricus* (um 200) adv. Mathematicos ll. 11. (vgl. §. 9, 3. §. 10, 8). Ueber die ganze Erscheinung vergleiche man des *Lipsius* Excurs. in Tac. Ann. 2, 32 und *Fabricius* in Sext. Emp. p. 214.

Römer, die etwa von 500 v. Chr. bis 500 n. Chr. reichen, auf eine, wie es scheint, zwiefache Magie, wenigstens auf zwei Ursitze derselben, Persien und Chaldäa oder Babylonien, geführt, zu denen selbst wir uns jetzt hinwenden müssen, um nach möglichst zuverlässigen Quellen das Alter, das Wesen und das innere Verhältniss, welches diese zwei Arten der Magie zu einander einnahmen, genauer zu bestimmen. — Wir betrachten zu diesem Endzweck zuerst die Berichte der *Bibel*, die besonders darum sehr wichtig sind, weil sie auch über die von Alters her zwischen der Magie und dem Judenthum bestehenden Beziehungen Aufschluss geben. Zunächst aber fragt es sich, welches genealogische Verhältniss die Perser und die Chaldäer sowohl zu einander als zu den Juden nach den Angaben der Bibel eingenommen haben. Gehen wir hierbei auf die mosaische Völkertafel zurück, so werden daselbst die *Perser*, wie es scheint, als Nachkommen *Magogs*, des Sohnes *Japhets*, bezeichnet[1]), und damit stimmt, dass auch später noch die Perser und Baktrier als Abkömmlinge der *Skythen* galten[2]); als ein Brudervolk aber von ihnen werden die Sprösslinge *Madai's*, d. h. die *Meder* dargestellt[3]). Dagegen scheinen die *Chaldäer Semiten* zu sein, nämlich Abkömmlinge *Arpachsads*, des dritten Sohnes von Sem[4]). Da nun Abraham, der Stammvater der Juden, ebenfalls ein Nachkomme Arpachsads war, so mussten Chaldäer und Juden sich als nahe verwandt betrachten. Diese Stammverwandtschaft aber findet in der Verwandtschaft der Sprache, der Gesichtsbildung u. s. w. beider Völker eine auffallende Bestätigung. Ferner wohnten die Chaldäer theils nördlich bei den Assyriern, theils weiter südlich in Babylonien. Letzteres Land aber wurde bereits sieben Generationen vor Abraham von *Cuschiten*, d. h. chamitischen Aethiopen, Indern oder vielleicht auch Aegyptern, unter Nimrod erobert und besetzt[5]). Dadurch trat eine Mischung der semitischen Chaldäer in Babylonien mit Chamiten ein. — Ist nun hiernach eine Stammverwandtschaft der Perser mit den babylonischen Chaldäern in keiner Weise anzunehmen, so scheint doch schon in ältester Zeit eine nahe Verbindung zwischen beiden Völkern stattgefunden zu haben. Nach einer alten Sage nämlich sollen Aethiopenfürsten, Kepheus, Perseus und deren Nachkommen, noch vor der Errichtung des assyrischen Reiches in Babylonien geherrscht, hernach aber vertrieben und darauf nach

1) Gen. 10, 2. 2) Justin. 2, 1. 3. Ammian. Marc. 31, 2. 3) Vgl. *Knobel*, die Völkertafel der Genesis S. 66. 71 ff. 4) Gen. 10, 24. vgl. *Knobel* S. 158 ff. 5) Gen. 10, 8—10.

Medien und Persien gezogen sein. Weiterhin wird noch berichtet, dass die Perser von Perses, dem Sohne des Perseus, abgestammt seien [1]). Mit einer solchen chaldäisch-babylonischen Colonie könnten dann sehr wohl auch alte semitische Bildungselemente zu den skytischen Persern gedrungen und hier sich, ähnlich wie in Babylon selbst, nach und nach zur spätern *Magie* entwickelt haben. Dass diese aber von Babylon nach Persien, nicht von Persien nach Babylon gekommen, dürfte wenigstens insofern der Ansicht der Bibel entsprechen, als diese ohne Zweifel *Babylon* als den Ursitz der Cultur und nicht minder als den Entstehungsort des Götzendienstes, insbesondere des Sternendienstes, betrachtet. Das zeigt deutlich der babylonische Thurmbau [2]), die Zerstreuung aller Völker von dort aus [3]), der durch religiöse (und politische?) Gründe veranlasste Fortzug Abrahams aus Mesopotamien [4]), und die früheste, ziemlich deutliche Erwähnung der Astrologie bei dem falschen Prophetem *Bileam*, der aus Pethor in Mesopotamien gekommen war (im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten d. h. 1451, oder nach Seyffarth 1826 v. Chr.) [5]). Sehr beachtenswerth ist dabei die eigenthümliche Mischung von wahrhafter Erkenntniss göttlicher Offenbarung [6]) und von sittlicher Verworfenheit des Propheten selbst [7]), welche schon bei dieser frühesten Erwähnung der chaldäischen Astrologie in der Bibel hervorgehoben wird. Offenbar schwebt diese Schilderung stets den spätern Juden vor, wenn sie nicht Worte genug finden können, um die Ruchlosigkeit Bileams und in ihm die aller falschen Propheten zu züchtigen [8]); und nicht minder betrachten auch die Schriftsteller des neuen Testamentes Bileam nebst den ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres [9]), als das schmähliche Vorbild der magisch-gnostischen Irrlehrer ihrer Zeit [10]). — Wie aber das falsche Prophetenthum Bileams zugleich astrologisch und chaldäisch ist, so ist auch der schon im Pentateuch gerügte Gestirndienst [11]) und ebenso der theils hier, theils in den folgenden biblischen Büchern gerügte Cultus des Baal, der Astarte, des Moloch, des Chamos und der Thammus, obwohl zunächst phönizisch und kanaanitisch, doch ohne Zweifel babylonischen Ursprunges, oder wenigstens auf der einen

1) *Knobel* a. a. O. S. 351. 2) Gen. 11, 1—6. 3) Ib. v. 7—9. 4) Gen. 12, 1 fl. 5) Num. 22—24. 31, 16. Deut. 23, 4 ff. cf. Jos. 24, 9. Mich. 6, 5. 6) Num. 24, 17. cf. Mt. 2, 2. 7) Num. 22, 18 sqq. Deut. 31, 16. 8) Jos. Ant. 4, 6, 3. 6. Philon. Op. II. 123. cf. I, 204. ed. Mang. Targ. Jon. Gen. 12, 3. 27, 29. Exod. 9, 21 u. s. w. 9) 2 Tim. 3, 8. 10) 2 Petr. 2, 15. Jud. 11. Apoc. 2, 14. 11) Deut. 4, 19. 17, 3.

Seite mit dem babylonischen und auf der andern mit dem ägyptischen Gestirndienst aufs innigste verwandt zu denken. Daher bedarf auch der tiefe Gegensatz, in dem sich das Judenthum von Altersher zum Chaldäerthum befand, keiner weitern Erklärung. — Betrachten wir aber die politischen Verhältnisse Asiens, wie die Bibel sie darstellt, so ist *Niniveh* schon sehr früh erbaut [1]) und bereits in der Zeit Abrahams besteht das Reich der Elamiten d. h. das *altassyrische* Reich [2]), welches auch von da an sich forterhält, bis es durch innern Verfall und Angriffe von Osten her in der Zeit des israelitischen Königs Jerobeam II. (um 800 v. Chr.) an den Rand des Verderbens gebracht wird [3]). Dann aber erhebt es sich abermals als *neuassyrisches* Reich, das eine ausgedehnte Herrschaft in Asien beinahe zwei Jahrhunderte hindurch behauptet (bis 625). Nun erst, nachdem Niniveh zerstört worden, treten die bis dahin den Assyriern unterworfen gewesenen *Chaldäer* in Babylonien neuerdings hervor und stiften ein Weltreich. Diesem erliegt auch Jerusalem (586 v. Chr.). Allein nicht lange darauf (538) macht ihm der Perserkönig *Cyrus* ein Ende. Sehr merkwürdig ist nun, dass bis zu dem Jahre, in welchem Jerusalem von den Chaldäern erobert ward (588 v. Chr.), von «Magiern» in Babylon niemals gesprochen, wohl aber Alles, was später für Magie galt, als in Babylon und den davon beherrschten Ländern, wie überhaupt in Vorderasien, längst einheimisch und bekannt von den Propheten des alten Testamentes erwähnt wird. Dahin gehört ausser dem Sonnencult [4]) die Astrologie [5]), die Traumdeuterei [6]), die Rhabdomantie [7]), die Nekromantie [8]), die Belomantie und Eingeweideschau [9]), der Kledonismus [10]), das Schlangenbeschwören, Zauberknotenmachen u. s. w. Ebenso sprechen die alttestamentlichen Schriftsteller häufig von den «weisen Söhnen des Ostens» und von den «Weisen der Chaldäer oder Babels [11]).» Gerade an dem Tage aber, wo Zedekias Jerusalem dem Nebukadnezar übergab (588), finden wir zum ersten Mal die Magier unter diesem Namen bei Jeremja angeführt, indem ihr Vorsteher *Schareser* der Grossmagier oder Grossmogul

1) Gen. 10, 11. 2) Gen. 14. 3) Jon. 4, 11. cf. *Euseb.* Chron. II. p. 167. u. *Winer* Bibl. R. W. B. Bd. I. S. 104. Wenn das Buch Jonah einen historischen Werth haben soll, den ihm freilich die neuere Exegese durchweg abspricht, kann es sich nur auf den Untergang des altassyrischen, nicht des neuassyrischen Reiches beziehen. 4) 2 Kön. 23, 5. 12. vgl. *Movers* Rel. d. Phön. S. 77. 5) Jes. 47. 13. 6) Jer. 27, 9. u. öfter. 7) Hos. 4, 12. 8) 1 Sam. 28, 7. u. öfter. 9) Ezech. 21, 21. 10) 1 Kön. 20, 23. 11) 2 Kön. 5, 10. Jer. 50, 35. Dan. 2, 12. 18. 24. 4, 3. 15. 5, 7. 8.

(רַב־מָג) genannt wird[1]), diese Bezeichnung aber das Dasein von andern Magiern voraussetzt, zu denen jener sich als Grossmagier verhielt. Nun scheint zwar dieses Wort aus dem Persischen ins Chaldäische übertragen zu sein; dagegen kann das Institut selbst schon desshalb nicht von den Persern eingeführt sein, weil diese ja erst ein halbes Jahrhundert später Babylon eroberten, und die Körperschaft, deren Vorsteher der Grossmagier war, aus keinen Andern als den längst bekannten «Chaldäern» oder «Weisen» bestand. Gewiss ist daher auch die Würde, die mit dem Ausdruck Rab-Mâg bezeichnet wurde, keine andere, als die, welche unter etwas anderem Namen (רַב־סִגְנִין von סְגַן, Vorsteher) später Daniel bekleidete[2]). So finden wir dann, dass die Chaldäer in Chaldäa oder Babylon selbst ebenso hiessen, wie in Rom und anderswo, und «Chaldäer» also nicht der Name eines Volkes, sondern der Name einer besondern Körperschaft war, die, wie aus dem Buche Daniel hervorgeht, zu Babylon und vielleicht noch sonst im Reiche ihre eigene Häuser[3]), oder, wie Strabon sagt, eine besondere Niederlassung (κατοικία)[4]) hatte. Nach *Ktesias* und dem ihn benutzenden Diodorus dem Siculer waren es aber vor Allem die von ihnen auf dem Belustempel angestellten *astronomischen Beobachtungen*, worin sowohl ihre Beschäftigung, als ihr Ruhm bestand[5]); und nach *Aristoteles* reichten diese ihre Beobachtungen, welche sein Vetter Kallisthenes in gebrannte Steine eingegraben zu Babylon im Jahre 328 v. Chr. vorfand, von da 1903 Jahre, also bis 2231 v. Chr. zurück[6])! An eine spätere Einwanderung dieser Chaldäer ist also nicht entfernt zu denken; vielmehr scheinen sie zu dem altbabylonischen Volke der Chaldäer ein sehr nahes, nämlich unmittelbares und mit religiöser Sorgfalt reinerhaltenes Abstammungsverhältniss gehabt zu haben, während die übrigen Bewohner Babyloniens mehr gemischt waren. Sehr wichtig aber ist endlich noch, dass der streng jüdisch gesinnte Daniel keinen Anstand nahm, in die nächste Verbindung mit dieser Genossenschaft zu treten[7]), und dass auch die Perser, obwohl sie den Götzendienst in Babylon nicht duldeten[8]), doch die Chaldäer daselbst ungestört bestehen liessen. Hieraus folgt, dass zu den Beschäftigungen der Chaldäer wie zu ihrer Lehre überhaupt die Abgötterei

1) Jer. 39, 3. 13. 2) Dan. 2, 48. 3) Dan 2, 5. 4) Strab. 16. p. 739. 5) Diod. Sic. 2, 31. 6) Aristoteles ap. Simplic. Com. in Arist. de coelo p. 123. ed. Ald. 7) Dan. 1, 4. 2, 48. etc. 8) Herod. 1, 183.

keineswegs schlechthin gehörte, sondern ihre wissenschaftlichen Studien auch mit einer reinern Gottesverehrung ganz wohl vereinbar gewesen sein müssen. — Liefern nun so die hebräischen Quellen zur Erkenntniss des Wesens der chaldäischen oder babylonischen Magie und ihres Verhältnisses zum Judenthum einen nicht unwesentlichen Beitrag, so schweigen sie dagegen ganz über die persische Magie, indem auch die Erwähnung des räthselhaften Volkes oder Landes *Magog* bei Ezechiel gewiss nicht auf sie zu beziehen ist [1]).

4) Beachten wir nun aber, dass nicht nur die Griechen und darunter Männer, wie Platon und Aristoteles, gerade dieser *persischen Magie* einen vorzüglich hohen Werth beilegten, sondern dass auch das Benehmen der persischen Könige, welches vor Allem durch die Magie bestimmt wurde [2]), gerade für das Judenthum so überaus günstig war: so werden wir uns schon von vorn herein geneigt fühlen, ihr in religiöser Beziehung eine höhere Bedeutung beizulegen, als der chaldäisch-babylonischen Magie. Auch zeigt jede nähere Betrachtung, dass unter den Persern oder vielmehr in dem gesammten *arischen* Volksstamm die Magie, wenn auch nicht ihre erste Entstehung, so doch ihre vorzüglichste Ausbildung und nicht minder ihre prinzipiellste Begründung gefunden hat. Selbst das Wort *Magush*, Magier, ist ursprünglich persisch [3]) und stammt von der allen indogermanischen Sprachen gemeinsamen Wurzel mah, mih, μέγας, magnus, mächtig u. s. w. ab. Auch das sanskritische Verbum *mah*, zaubern, hängt damit zusammen; dagegen scheint diese Wurzel dem Semitischen ganz zu fehlen und daher, wie gesagt, der Gebrauch des Wortes מָג im Chaldäischen ein nur entlehnter zu sein. — Suchen wir desshalb nun die arischen Quellen selbst dafür auf, so war *Anquetil du Perron* der Erste, der dieselben durch seine Uebersetzung des *Zend-Avesta* [4]) den Europäern aufzuschliessen begonnen hat. An sein Unternehmen schlossen sich die spätern indisch-persischen Forschungen der Engländer, Franzosen und Deutschen an; das Wichtigste ihrer Ergebnisse in neuester

1) Ezech. 38, 2. 39, 1. vgl. *Ewald,* Propheten II. S. 348. 2) Plat. Alcib. I. c. 17. Xenoph. Cyrop. 8, 1, 23. 5, 11. 7. 1. Cic. de divin. 1, 41. Philo de special. leg. p. 792. Porphyr. de abstin. 4. p. 165. etc. 3) In dieser Form nämlich kommt das Wort schon in den von *Benfey* mitgetheilten persischen Keilinschriften z. B. der von Bisutun vor, und man hat daher nicht nöthig, einen Rückschluss aus jüngern Formen, wie Mugh, Mogh oder gar Mâz-dayaçni, mazda-yaçna u. s. w. zu machen. 4) Paris 1769, deutsch von *Kleuker,* Riga 1776. 3 Bde.

Zeit ist die Entdeckung und Entzifferung der *persischen Keilinschriften,* wodurch jedenfalls eine sichere Grundlage gewonnen ist [1]). Doch sind wir noch sehr weit davon entfernt, das altpersische oder magische Religionssystem schon vollständig und mit hinreichender Sicherheit zu kennen. Wir begnügen uns daher mit einigen Bemerkungen hierüber, die nur die Hauptpunkte betreffen und selbst auch in dieser Beschränkung nicht einmal Anspruch darauf machen können, als vollkommen zuverlässig zu gelten. — *Zoroaster* (Zarathustra), der angebliche Stifter oder Erneuerer der persischen Magie, soll nach Einigen viele tausend Jahre vor aller uns bekannten Geschichte, nach Andern aber erst im siebenten Jahrhundert (690 —605) vor der christlichen Zeitrechnung gelebt haben. Gewiss ist die Begründung dieser letztern Ansicht z. B. durch das Königsbuch (Schahnameh) *Firdusi's* [2]), eine berühmte persische Dichtung (!) des elften (!) Jahrhunderts — und Aehnliches gilt von dem Zoroasterbuch (Zarduschtnameh) des dreizehnten (!) Jahrhunderts — im Widerspruch mit Herodot und allem sonst Glaubwürdigen so unkritisch wie möglich. Insbesondere aber hat Herodots Königsreihe: Kambyses I., Cyrus, Kambyses II., Darius, neuerdings durch die Keilinschrift von *Bisutun* [3]) in der Hauptsache eine so glänzende Bestätigung gefunden, dass von der Königsreihe Lorasb, Gustasp, Darius und also auch von einem Auftreten Zoroasters unter Gustasp (Hystaspes) gar nicht mehr die Rede sein kann. Andererseits aber lassen sich doch auch die 5000 (nach Suidas 500) Jahre vor dem trojanischen Krieg oder die 6000 Jahre vor dem Tode Platons, vor denen den Alten zufolge Zoroaster gelebt haben soll, nicht annehmen. Auch zeigt eben die Keilinschrift von Bisutun durch ihren religiösen Eifer, und ferner die Eroberungslust der Perser selbst unter den ersten historisch bekannten Königen, sowie auch ihr allem Anschein nach höchst gedrückter Zustand in der unmittelbar vorhergehenden Zeit, dass mit ihnen wohl nicht lange vor Cyrus eine *religiös-politische Revolution* vorgegangen sein muss, als deren Urheber dann immerhin ein *Zoroaster* betrachtet werden mag. — Indessen können wir dieses auf sich beruhen lassen. Denn darauf müssen wir wohl verzichten, das System der *altarischen* (vorzoroastrischen) Religion und den Beweis ihrer Verwandtschaft mit der

1) Vgl. *Benfey* Persische Keilinschriften mit Uebersetzung und Glossar. Leipzig 1847. 2) Vgl. *Vullers* Fragmente über die Religion des Zoroaster. Bonn 1831. S. 68 ff. 3) *Benfey* Pers. Keilinschr. S. 6 fl.

babylonisch-semitischen in gesicherter Weise herstellen zu können [1]). Dagegen enthalten über die zoroastrische Religion *zur Zeit des Da-*

1) Dennoch ist ein Versuch dieser Art schon öfters und in neuester Zeit insbesondere wieder von **Röth** (in s. Gesch. uns. abendl. Phil. Bd. I.) gemacht, wornach wir als die Hauptzüge des *arisch-semitischen Religionssystems* etwa folgende betrachten möchten: 1) An der Spitze des Ganzen steht *Zaruana Akarana*, wörtlich die unerschaffene Zeit (od. nach Andern der leuchtende Allgrund) d. h. das Unendliche in der Zeit und im Raum oder der unendliche, sich im Kreislauf um sich selbst bewegende *Himmelsraum*, auch *Kevan* (Chronos), *Kavijan*, *Kavi*, neupersisch *Kej* d. h. der Hohe, der Erhabene, nämlich über dem Himmelsgewölbe Thronende, genannt. Ihm entspricht im Semitischen *El-Eljon* (der höchste Gott), *Bel-Itan* oder *Bal-Cheled* (Herr der Zeit) und *Melech-Olam* (König der Ewigkeit). — 2) Als die Ursache sodann der Erzeugung, des Entstehens und des Wachsthumes wurde das *Himmelsgewässer* gedacht. Dieses heisst arisch *Ap* (Wasser) oder *Mitra* (die Freundliche, Holde), semitisch *Astaroth*, *Astarte*, *Mylitta*, griechisch *Rhea* und *Aphrodite-Urania*. Zwar bemerkt Herodot, dass diese Gottheit nicht altpersisch, sondern erst später von den Assyriern aufgenommen sei. Dieses dürfte jedoch ein Missverständniss sein, insofern etwas Aehnliches von *allen* uns bekannten arischen Gottheiten gilt und ihre Herübernahme aus dem Babylonischen (oder, wie Röth meint, vielmehr umgekehrt) schon in ältester Zeit geschehen sein muss. Beide, der Himmelsraum und das Himmelsgewässer, verhalten sich wie *Geist* und *Materie* und bilden eine androgyne Einheit, den *unsichtbaren Gott*. Die sichtbare Erscheinung davon ist: 3) *Hvare*, die Sonne, männlich gedacht, und 4) *Mah*, der Mond, weiblich gedacht. Hvare hat auch den Beinamen *Mithras*, der Freundliche, Gütige, und Mah hat den Beinamen *Anais* oder *Anahita*, die Reine. Während im Semitischen dafür wieder *Bel* oder *Baal* und *Mylitta* oder *Astarte* eintreten, ist im Griechischen damit *Apollo-Helios* und *Artemis* zu vergleichen. Allein die göttliche Urkraft entwickelte sich noch weiter und trat als kosmische Macht nun auch auf Erden wirksam hervor und sie ist nun 5) *Atar*, das Feuer, mit den zwei Zunamen *Siva*, der Heilbringer, und *Sarva*, der Zerstörer, semitisch *Ader*, *Adramelech*, *Molech*, *Moloch*, der König oder Herr alles Lebens; und 6) *Hestia* oder *Vesta*, d. h. der Sitz oder Heerd und Altar des kosmischen Urfeuers. Da diese sechs Götterbegriffe immer paarweise zusammengehören, so ist es eigentlich die *Götterdreiheit*, worauf sich hier zuletzt Alles zurückführt — ähnlich, wie bei den Aegyptern *Amun*, *Phane* oder *Mendes* und *Phthah* die höchste Götterdreiheit ausmachen, und auch bei den Griechen meistens die (freilich anders gefasste) Götterdreiheit *Zeus*, *Athene* und *Apollo* in Eidschwüren u. s. w. besonders hervorgehoben wird. — Was dann die von *Röth* besprochene Frage betrifft, ob in dem arisch-semitischen Religionssystem die Götter *sachlich* (als Naturgegenstände) oder *persönlich* gefasst worden seien, so ist ohne Zweifel *Beides* der Fall gewesen, indem einerseits der Begriff der Persönlichkeit sich noch nicht bestimmt von dem des Sachlichen oder Natürlichen abgelöst hatte, andererseits aber doch ein *blos* sachliches Wesen von Menschen nicht angebetet, verehrt, gefürchtet, mit Opfern besänftigt u. s. w. werden kann. Die enge Beziehung, in welche jenes System das Göttliche mit dem Natürlichen setzte, erhellt nicht nur aus allen vorhin erwähnten Auffassungen des Erstern, sondern insbesondere auch daraus, dass die Analogie des Mithras- und Anaiskultus noch viel weiter verfolgt und von Sonne und Mond auch noch auf die übrigen beweglichen Sterne ausgedehnt wurde. So wurde hier dem Kevan oder Baal der Planet Jupiter, der Mitra oder Astarte der Planet Venus, dem Atar oder Moloch der Planet Saturn u. s. w. zugewiesen und damit vornehmlich die astrologische Bedeu-

rius und der ihm folgenden persischen Könige die persischen Keilinschriften folgende unzweifelhafte und wichtige Angaben: Die Perser verehren einen einzigen höchsten Gott, den sie *Auramazda* (Ormuzd) nennen; unter ihm stehen zwar noch mehrere andere Götter, jedoch wird dadurch der Monotheismus nicht aufgehoben. Nicht minder haben sie eine durch *ethische* Grundsätze bestimmte Welt- und Lebensansicht, die mit der jüdischen und christlichen Lehre nicht wenige Berührungspunkte zeigt. So heisst es in einer Inschrift auf dem Grabe des Königs *Darius* [1]: «Ein grossmächtiger Gott ist Auramazda, welcher diese Erde geschaffen, welcher jenen Himmel geschaffen, welcher den Menschen geschaffen, welcher des Menschen Herrlichkeit geschaffen, welcher Darius zum Könige gemacht hat, zum einzigen Könige über Viele, zum einzigen Herrscher über Viele.» Gerade so auch in der Inschrift auf dem Grabe des *Xerxes* [2]. In gleicher Weise bezeugt die Inschrift von *Bisutun*, dass sich Darius als König durch Auramazda's Gnade und alle seine Siege als ebenfalls durch Auramazda's Gnade ihm verliehen betrachtete. Daher erscheinen alle Gegner und Aufrührer zugleich als Lügner und Diener des Lügengeistes; denn es ist Gottlosigkeit und Sünde, gegen den rechtmässigen und von Auramazda erkorenen Herrscher sich zu erheben. Aus eben diesem Grunde sind auch die härtesten Strafen gegen Solche ein Werk der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, welche das Reich unbezwinglich macht [3]. Ausser Auramazda verleihen aber auch noch «andere Götter,» die «Landesgötter,» (vithiya bagáha) genannt, den Königen, weil sie «weder Sünder, noch Bösewichte, noch Zwingherrn» sind, ihren

tung dieser Sterne in Verbindung gebracht. Nicht minder aber erhielten auch die irdischen Naturelemente, die Luft mit ihren Winden, die Erde mit ihren Flüssen, Bergen, Bäumen u. s. w. ihre Stelle in der Gottesverehrung, indem man zugleich das ganze natürliche Universum *persönlich* d. h. durch eine Menge guter oder böser *Geister* (Ferver's, Dew's) belebt dachte. — So nun hatte das alte *babylonisch-arische* System zwar gewiss eine sehr nahe Verwandtschaft mit dem alten *ägyptischen* System, indem beide ihrer Grundlage nach pantheistisch-naturalistisch waren; allein bei den Aegyptern trat doch der Erd- und Thierdienst sammt dem Materialismus, bei den Ariern und Babyloniern der Licht- und Sternendienst sammt einer mehr ethisch-spirituellen Betrachtungsweise, sei es bereits im ersten Anfang, oder sei es wenigstens im weitern Verfolg immer deutlicher in den Vordergrund. Das Verdienst *Zoroasters* scheint dann aber vor Allem darin bestanden zu haben, dass er diesen *ethisch-spirituellen Grundcharakter* des Magismus aufs Bestimmteste zur Herrschaft brachte. Daher auch die relativ weit nähere Verwandtschaft des Judenthums mit diesem neuern magischen, als mit dem ältern ägyptischen Religionssystem. 1) *Benfey* S. 55 ff. und S. 62. 2) *Benfey* S. 63. 3) Ebd. S. 17. und die ganze Stelle S. 8—26.

Beistand [1]). « Auramazda, » sagt Darius, « möge mir Beistand bringen mit den Landesgöttern, und dieses Land möge Auramazda beschützen vor Kriegsnoth, Misswachs und Sünde. Dieses Heil zu spenden, bete ich zu Auramazda sammt den Landesgöttern. Schön möge walten Auramazda sammt den Landesgöttern [2]). » « Mensch, wandle gemäss der heiligen Lehre des Auramazda! Er sei dein Erleuchter! Verlasse nicht den geraden Weg! Sündige nicht! Hüte dich vor Gewaltthat — Perser bekämpft die Sünde [3])! — Eine andere Grabinschrift von Nakschi Rustam erwähnt dann auch schon, wenn sie recht ergänzt ist, die von Auramazda geschaffene «heilige Schrift» (framána) [4]); dennoch haben wir keinen Grund, hierunter etwa die Urschrift des Zend-Avesta zu verstehen. — Nach dem System dieses Letztern, über dessen Alter gestritten wird [5]), ist *Ormuzd* der gute Gott (von a'ura lebendig, lebenspendend, und mazdah der Weise, also der «lebendige Weise» nach Benfey oder Dominus multum sciens nach Burnouf); ihm steht entgegen *Ahriman* d. i. agro-mainju, *ἀκρο-αμνής*, der sehr Grimmige, oder agra-manju, der böse Geist [6]). Beide sind vermittelst des lebendigen Schöpfungswortes *Honover* (ahunavar) aus dem Urwesen *Zaruana Akarana* hervorgegangen und stehen zwar im entschiedensten Gegensatz gegeneinander, jedoch so, dass sie keineswegs als gleich, und Ahriman auch nicht entfernt als ein Gott, den man anbeten dürfte, betrachtet werden. Ormuzd erschuf dann zuerst sechs reine Geister, *Amschaspand's* oder Amescha-çpenta, die mit ihm als dem ersten *sieben* Gottheiten ausmachen, nämlich 2) Bahman (vanhumanô), 3) Ardibehescht (ashavahista), 4) Schahriver (khshatra-vairya), 5) Sapandomad (spentâ-ârmaiti), 6) Chordad (haurvatât), 7) Amerdad (amertât). Diese sieben Wesen umgeben den Thron des Unendlichen, während sie zugleich die Welt durchdringen und erhalten. Unter ihnen stehen die Götter zweiten Ranges, die *Jzed's*, deren 28 an der Zahl sind — also gleich der Zahl der Monatstage, wie die Amschaspand's gleich der Zahl der Wochentage. Unter den Jzed's aber ist *Mithras*, der Genius der Sonne, der Erste. Ferner schuf Ormuzd in *sechs* Zeiträumen 1) das Licht und dessen Träger, die Gestirne, 2) das Wasser, 3) das Erdreich, 4) die Gewächse, 5) die Thiere und 6)

1) *Benfey* S. 25. 2) *Benfey* S. 53. 3) *Benfey* S. 58. 4) *Benfey* S. 61; vgl. S. 55, wo dasselbe Wort vorkommt. 5) Vgl. *Burnouf*, Vendidad Sadé. Par. 1830. Commentaire sur le Yaçna. Par. 1833. J. M. *Müller*, über den Anfang des Bundehesch u. s. w. 6) Vgl. *Burnouf*, Comment. sur le Yaçna. S. 88.

den Menschen. Alle diese Wesen und auch Ormuzd selbst haben jedes einen eigenen Schutzgeist, *Ferver*, wodurch sie mit Zaruana Akarana, dem unendlichen Urwesen, in Verbindung stehen. — Alle Zeit aber, heisst es weiter, vollendet sich in zwölf Jahrtausenden, von denen sechs vom Beginne der Wesen bis zur Schöpfung der Erde, die sechs andern während der Dauer der Erde verfliessen. In den ersten dreitausend hat Ormuzd den Himmel geschaffen, worin nur Licht war ohne Verdunkelung durch Ahriman; in den zweiten drei hat Ormuzd allein regiert, bis am Ende derselben Kaiomort's, des Urvaters der Menschen, Tod durch Ahriman und seine Dew's eintrat. In den folgenden dreitausend Jahren ist dann Ahriman, der Uebel Quell, ausgelaufen in die Welt, so dass seine und des Ormuzd Wirkungen jetzt vermischt, Licht und Finsterniss im Zweikampf sind. Die letzten drei Jahrtausende endlich sind Ahriman allein gegeben, bis am Ende derselben er sich selbst erschöpft und machtlos durch des Ormuzd lebendiges Wort zu Boden geschlagen, das ganze Weltsystem aber wieder neugeschaffen wird. So wird dann Ormuzd am Ende der Allüberwinder sein, Ahriman selbst aber, der Lügner, wieder rein und himmlisch in des Ormuzd Welt zurückkehren, dessen Gesetz ausüben und mit ihm Loblieder singen. — Was hierbei noch insbesondere die Menschen betrifft, so sind auch sie, wie alle Dinge, in diesem Kampf der beiden Weltbeherrscher mitbegriffen, so dass sie theils auf jener, theils auf dieser Seite stehen. Daher verfällt auch jeder nach dem Tode einem eigenen Gerichte: die Lasterhaften stürzen dann in den Abgrund der Hölle, die reinen Seelen aber wandern über die Brücke *Tschinvat* ins *Paradies*. Und zwar gibt es drei Paradiese; das erste geht vom Monde bis zur Sonne, das zweite von da bis zu den Sternen, das dritte von da bis zum *Garothman*, in welchem Ormuzd thront. Dahin nun sollen zuletzt alle Menschenseelen kommen. Aber ehe dieses geschehen kann, muss sich *Sosiosch* d. h. das Rettende, Nützende, in einem grossen Propheten am Ende der Zeiten auftretend, der Menschheit annehmen und zugleich die ganze gegenwärtige Welt im Weltbrand untergehen. — Wie aber hier das *Feuer* eine strafende und läuternde, belebende und heiligende Kraft ausübt, so wohnt ihm eine solche Licht erzeugende Kraft auch überhaupt inne. Daher spielt das Feuer in der Ormuzdreligion eine grosse Rolle und hat ihren Anhängern sogar den Namen *Feueranbeter* verschafft. Den in Opfern, Gebeten und Reinigungsgebräuchen bestehenden Cultus dieser Religion verwalten eigene Priester, die, im Allgemeinen

Athorna (atharoan) genannt, sich in *drei* Klassen theilen: nämlich *Herbed's* d. h. Lehrlinge, *Mobed's* d. h. Gesellen, und *Destur Mobed's* d. h. Meister. — In voller Blüthe war diese Religion von Achämenes (Dschemschid?) oder vielmehr Cyrus an bis zum Aufkommen des Mohammedanismus (636 n. Chr.). Seitdem bilden die *Zarathustri* oder *Gheber* (Giaur), d. h. Anhänger der Zoroasterlehre oder Ungläubige (an den Muhammedanismus) überhaupt, nur eine kleine Anzahl, haben sich aber nichtsdestoweniger bis jetzt in Persien und mehr noch in Bombay und Surate erhalten [1]. — Vergleichen wir nun mit diesen Angaben der persischen Quellen die Berichte der Griechen, so stimmen sie in allem Wesentlichen damit überein. Den Ormuzd (Oromasdes) und Ahriman haben schon *Theopomp* und ebenso *Aristoteles*, *Hermippus* und *Eudoxus* [2], die Zaruana Akarana der Sache nach wohl gleichfalls schon *Aristoteles* [3]) und noch bestimmter *Eudemus* [4]), dann aber auch dem Namen nach (Ζαρουὰμ ἀρχηγὸς πάντων) *Theodor* von Mopsueste [5]) gekannt. Von dem Ausgange ferner der Amschaspands und Jzeds aus dem Urwesen dürfte der von Herodot erwähnte «*heilige Wagen* des Zeus,» der, mit *acht* weissen Pferden bespannt, im Zuge des Xerxes nach den *zehn* heiligen nisäischen Pferden und andern Geschwadern kam [6]), und das auch sonst über den persischen «Wagen des Zeus» von den Alten Berichtete [7]) um so gewisser eine Andeutung geben, als schon Dio Chrysostomus (um 100 n. Chr.) darin ein Symbol der höchsten bewegenden Kraft der Welt, von welcher Sonne und Mond nur Theilkräfte darstellen, erblickte [8]), nicht minder auch die ältesten christlichen Gnostiker die von ihnen angenommenen Ausflüsse (Aeonen) der höchsten Gottheit, insbesondere die *acht* ersten derselben, als συζυγίαι d. h. Gespanne bezeichneten, und ebenso, wie wir gesehen, die kabbalistische Lehre von der *Merkaba* d. h. dem Wagen bei Ezechiel, mit den gleichsam davor gespannten zehn höchsten Sephiroth und dreissig untern Sephiroth auf derselben Symbolik beruhete. — Ueber manches Weitere in Betreff der Magier spricht sich dann folgende Stelle bei *Diogenes Laertius* (um 150 n. Chr.) aus. «Die Magier,» heisst

1) Vgl. *J. Wilson*, the Parsi Religion. Bombay 1843. *Lasaulx*, die Geologie der Griechen und Römer. München 1851. *Haneberg* im Freib. K. Lex. Art. *Parsismus*, und *E. Maier* in Pauly's Realencycl. Art. *Ormuzd* u. s. w. 2) Plut. de Is. et Osir. 47. Diog. L. 1, 8. 3) Arist. Metaph. 14, 4. 4) Damascius in Wolf Anecdot. Gr. III. p. 259. 5) Phot. Bibl. c. 81. 6) Herod. 7, 40. 8) Xen. Cyrop. 8, 3. 6. Curt. 3, 3, 8. 8) Dio Chrys. Orat. 36.

es hier, «lagen der Verehrung der Götter ob, und brachten ihnen Gebete, Gelübde und Opfer dar, in der Meinung, dass *sie allein* von ihnen erhört würden. Sie sprachen über das Wesen (*οὐσία*) und das Entstehen (*γένεσις*) der Götter, und hielten dafür das Feuer, das Wasser und die Erde, dagegen verwarfen sie alle *Götterbilder* (*ξόανα*), besonders derer, welche sagen, es gebe *männliche und weibliche Götter*. Sie handelten auch über die Gerechtigkeit und hielten es für unrecht, die Todten zu verbrennen (*πυρὶ θάπτειν*, d. h. auch Menschenopfer zu bringen); für erlaubt aber, sich mit der Mutter oder Tochter zu vermählen [1]), wie *Sotion* in seinem drei und zwanzigsten Buche sagt. Nicht minder befassten sie sich mit *Weissagung* und *Vorherverkündung* (*μαντική* und *πρόῤῥησις*), indem sie behaupteten, dass die Götter ihnen erschienen; denn die ganze Luft sei voll Geister (*εἰδώλων*, Götter), welche wie aus einem Nebel hervortauchend sich den Augen der Scharfblickenden zeigen. Ferner verboten sie allen Schmuck und das Tragen von Gold; dagegen trugen sie selbst ein *weisses Gewand*. Der Fussboden war ihr Bett, Gemüse, Käse und schlechtrs Brod ihre Nahrung und ein Rohrstab ihr Stock, mit dem sie, wie erzählt wird, in den Käse bohrten und davon assen. Die *goetische Magie* aber kannten sie nicht einmal, wie *Aristoteles* in seinem Magikon und *Dinon* im fünften Buche seines Geschichtswerkes sagt [2]).» Die ihnen verwandten Gymnosophisten waren nach *Klitarch* «Verächter des Todes [3])» — nicht minder bezeugen auch die Grabschriften der persischen Könige einen entschiedenen Glauben an Unsterblichkeit. Dagegen finden wir hier so wenig, als in den alten Theilen der indischen Veden, eine Spur vom Glauben an Seelenwanderung [4]); dessgleichen kommt auch von der Auferstehung der Leiber nirgend etwas bei den Parsen der alten Zeit vor [5]). — Die Lehren endlich der Magier über die Weltperioden [6]), über den Weltuntergang durch Feuer (*ἐκπύρωσις*) und über die einstige Wiederherstellung aller Dinge (*ἀποκατάστασις*) müssen im Alterthum eine sehr weite Verbreitung gefunden haben, da wir sie bei den Chaldäern und Etruskern, bei Heraclit, den Stoikern, den Orphikern und Pythagoräern u. s. w. bald ganz, bald theilweise wiederfinden [7]). — Ueberblicken wir nun diese ganze Lehre

1) Vgl. 1 Cor. 5, 1 ff. 2) Diog. L. 1, 6—8. 3) Diog. L. 1, 6. 4) *Benfey* S. 51. 5) *Spiegel*, Gram. der Parsisprache. Leipz. 1851. 6) Vgl. Theopomp. ap. Plut. de Is. et Osir. c. 47. Mor. p. 370. B. 7) *Lasaulx*, die Geologie der Gr. u. Röm. S. 23 ff.

der persischen Magier: so werden wir zwar nicht ihren immer noch heidnischen Charakter, aber auch nicht ihre grosse Verwandtschaft mit dem Judenthum in Abrede stellen dürfen. Wenn die persischen Könige in ihren Inschriften und Grabschriften sprechen, so glauben wir Juden zu hören, so monotheistisch, so gesetzeseifrig, so entschieden religiös sprechen sie. Betrachten wir die ganze Lebensweise der persischen Magier, so werden wir, obgleich bei ihnen von vorzugsweiser Beschäftigung mit Heilkunde nicht gesprochen wird, doch im Allgemeinen aufs lebhafteste an die jüdischen Essener erinnert. Fassen wir endlich ihre Lehre als solche genauer ins Auge, so ist es besonders die jüdische Kabbalah, die grosse Aehnlichkeiten darbietet. Der fatalistische Sternendienst, dem die chaldäische Magie vielfach ergeben ist, noch weit mehr aber das rohe mit Menschenopfern u. s. w. verbundene Götzenwesen, welches das babylonisch-phönizische Religionssystem gezeigt hatte, sind hier völlig beseitigt. Auch an den von den Persern geradezu bekämpften ägyptischen Thierdienst lässt sich hier nicht mehr denken; und nicht minder sind die Bilder «sterblicher,» von den Griechen verehrter, «Menschen» hier vollständig beseitigt. Wie viel weiter aber noch sind diese magischen Lehren von allem epikureischen Materialismus entfernt! Wie ganz anders übernatürlich sind sie, als selbst der Stoicismus! — Hiernach wird man es nun auch begreiflich finden, dass sich die Juden unter persischer Oberhoheit gar nicht übel befinden mussten; dass sie die magische Geisterlehre z. B. in Betreff der sieben Erzengel sich allerdings bis auf einen gewissen Grad aneignen konnten, dass sie das magische Prophetenthum mit einer gewissen Achtung betrachteten, dass sie fast genau ihre Lehre von der Schöpfung, vom Sündenfall, vom Teufel als Fürsten dieser Welt, vom Unterschied zwischen Gutem und Bösem, von der Erlösung u. s. w. hier wiederfanden. Wenn dann aber gerade die bedeutendsten Philosophen der Griechen, wenn ausser Pythagoras auch Platon und Aristoteles, ja selbst die Stoiker diese persischen Magier einer nicht geringen Aufmerksamkeit gewürdigt hatten: so war eben dadurch auch eine Beziehung selbst zwischen dem griechischen Heidenthum und dem Judenthum hervorgetreten, auf welche z. B. ein *Philon* mit Vorliebe aufmerksam zu machen nicht unterliess. — Es hat übrigens auch dieser persische Magismus so gut wie der chaldäische später seinen Weg selbst nach *Rom* gefunden und hier sich in weiten Kreisen ausgebreitet, indem schon zur Zeit des Pompejus *), noch weit mehr aber während der

Kaiserzeit — seit Commodus — vorzüglich der *Mithrascult* es war, der die persischen Religionsvorstellungen, freilich durch vorderasiatische und europäische Zusätze vielfach entstellt und verdorben, den Römern zuführte. Sonderbarer Weise hatte dabei der mit diesem Cult verbundene Ritus viele, wenn auch nur ganz äusserliche, Aehnlichkeit mit den religiösen Gebräuchen und Lehren der *Christen*, so dass die Kirchenväter darin geradezu « diabolische Nachäffungen » (*μιμήσεις τῶν πονηρῶν δαιμόνων*) — warum nicht vielmehr prophetische Vorspiele? — der christlichen Taufe und Eucharistie, des christlichen Fastens, ja selbst der Geburt und Auferstehung Christi in einer Felsenhöhle und dgl. erblicken konnten [1]). — So fand denn hier von Seiten des Heidenthums etwas Aehnliches statt, was wir früher schon auf Seiten des Judenthums bei den Essenern bemerkt haben: Die Zeit selbst trieb sich zum Christenthum, weil sein Erscheinen durch alles bereits Geschehene eine Nothwendigkeit geworden war; und gerade den Magiern war die Aufgabe zugefallen, im Gebiete des Heidenthums dessen *nächste Propheten* zu sein! Freilich, wenn diese die Wahrheit sahen, den Drang dazu in sich fühlten, und dann doch sie verschmäheten: so war ihre Schuld nur um so grösser und darum auch der Widerwille, den nun die Freunde der christlichen Wahrheit gegen sie empfanden, gewiss vollkommen gerechtfertigt!

5) Wenden wir nun unsern Blick zur *chaldäischen Magie* zurück, die ihren Ausgangspunkt in *Babylon*, ihren Hauptsitz aber später in *Rom* hatte und so das Ihrige dazu beitrug, um in den Augen der Juden und ersten Christen diese beiden Weltstädte als einander ähnlich erscheinen zu lassen [2]): so verdienen ihre Grundsätze und Bestrebungen um so mehr eine genauere Erwägung, als im Zeitalter der Religionswende der Chaldäismus eine noch weit grössere Wichtigkeit erlangte, wie der Parsismus. — Als der Hauptzweck nun, den alle Bemühungen dieser Chaldäer verfolgen, zeigt sich die *Enthüllung der Zukunft* — so namentlich in Betreff der Geburt

*) Vgl. Plut. Vit. Pomp. 1) Justin. Martyr. Apol. I. c. 66. Dial. c. Tryph. 70. 78. Tertull. de praescr. haer. c. 40. Orig. c. Cels. 6, 21. Hier. ep. ad Lactant. 7. Auch der Name *Mitra* für Bischofsmütze stammt ohne Zweifel hieher. Der Gebrauch der *Lichter* beim christlichen Cultus und insbesondere das *ewige Licht* dürfte vielleicht ebenfalls in dieser Lichtreligion sein nächstes Vorbild gehabt haben, da die johanneische Bezeichnung des *Logos* als *Licht* damit aufs Beste übereinstimmte. Aus derselben Symbolik war schon der *siebenarmige Leuchter* im Tempel zu Jerusalem und Anderes dgl. hervorgegangen. 2) 4. Esra 1, 1 cf. 11, 1 sqq. interpr. Apoc. 17, 5. 9 sqq. 18, 2 u. s. w.

und Bestimmung eines Königs oder Kaisers (genesis oder genitura regia). — Das Mittel aber, wodurch dieser Zweck erreicht werden soll, ist ein zwiefaches. Einmal werden die Vorbedeutungen erforscht, die gewisse *Naturerscheinungen* haben sollen. Dahin gehört besonders die Constellation, d. h. die Stellung der beweglichen Sterne (der Sonne, des Mondes, der Planeten) in Vergleich zu den unbeweglichen (dem Thierkreise), welche in Zeiten, die für maassgebend in Betreff der Zukunft erachtet werden, namentlich in der Geburtsstunde eines Menschen, stattfindet. Ferner gehören dahin mehrere Meteore, insbesondere Donner und Blitz, gewisse Beobachtungen in den Eingeweiden von Opferthieren, die Linien in der Hand, der Zufall von Würfeln, Loosen, Stäbchen u. s. w. Das zweite Mittel war die unmittelbare Befragung der *Geisterwelt*, die man durch Ekstasen und Träume, Todtenbeschwörung, Citation der Dämonen u. s. w. versuchte. Die Hauptsache jedoch war bei den Chaldäern das zuerst Erwähnte, die *Astrologie*. Daher hiessen sie auch bei den Griechen und Römern in der Regel Astrologi, Mathematici, Horoscopi, γενεθλιαλόγοι etc., seltener Magi — und ebenso ihre Wissenschaft in der Regel Astrologia, Mathesis, ratio Chaldaeorum, numeri babylonii, γενεθλιαλογία, ἀποτελεσματική etc., seltener Magia. Wie sich nach dem Vorgange der Assyrer d. h. der Chaldäer [1]) unter den Römern bereits *Nigidius Figulus* (um 63 v. Chr.) mit der genitura regia befasste, ist oben berührt worden. *Diodor* der Siculer (um 30 v. Chr.) weiss darüber Folgendes: «Nach den Lehren der Chaldäer haben die Planeten einen grossen Einfluss auf die Geburt des Menschen und bringen ihm Glück oder Unglück. Sie haben vielen Königen vor Alexander und auch diesem die Zukunft enthüllt, sowie auch später dem Antigonus und Seleucus Nicator Sie scheinen jedesmal das Wahre zu treffen; auch haben sie Privatpersonen das bevorstehende Geschick ausgelegt [2]).» Nach *Plinius* (um 77 n. Chr.) sind von den Chaldäern die astronomischen Erscheinungen insbesondere zu dem Zweck beobachtet, ut praedici posset, quid cuique eventurum et quo quisque fato natus esset [3]). Was in dieser Rücksicht *Tacitus* (um 100) von Tiberius, Thrasyllus, Ptolemäus und den Sterndeutern Vespasians erzählt, und wie sehr die um eben diese Zeit oder schon früher erschienene astrologische Schrift des *Manilius* solche Meinungen

1) Cic. de divin. 1, 1. cf. ib. 1, 6. 59. 2, 42. und schon Ennius ebendaselbst 1, 58. Ferner Cic. Fam. 6, 6, 7. Sueton. Nero 36. Juven. 6, 554. u. s. w. 2) Diodor. 2, 31. 3) Plin. hist. nat. 6, 30.

dem grössern Publicum empfohlen hat, haben wir gesehen. Ebenso wissen auch *Gellius* (um 150) und noch *Ammianus Marcellinus* (um 390 n. Chr.) von den Chaldäern und Mathematikern hauptsächlich das zu berichten, dass sie aus den Sternen über Naturereignisse und Schicksale weissagen [1]. — Ihre Grundsätze in dieser Rücksicht aber und ihr Verfahren dabei beschreibt uns ausführlich *Sextus Empiricus* (um 200). Ihm zufolge nahmen sie ein Ausströmen (ἀπόῤῥοια) der irdischen Körper aus den himmlischen und darum eine Sympathie beider an. Um diese nun im Einzelnen ausfindig zu machen und darnach das Schicksal eines Menschen zu bestimmen, sollte die Constellation bei seiner Geburt die Mittel bieten. Hierbei kamen für sie vornehmlich *vier* Sternbilder (κέντρα) des in zwölf Theile (Regionen, Häuser, τόποι, domus) getheilten Thierkreises in Betracht: 1) Das Gestirn, welches eben aufging, wenn die Geburt erfolgte oder vollendet war (τὸ ὡροσκόπον), 2) das Gestirn, welches sich dann in der Mitte des Himmels befand, also im Thierkreis das vierte Sternbild von jenem (τὸ μεσουράνημα), 3) das Gestirn, welches gerade im Untergange begriffen war (τό δῦνον) und 4) das Gestirn, welches unter der Erde, dem Mesuranema gerade entgegengesetzt, sich befand (τὸ ἀντιμεσουράνημα). Geht z. B. der Krebs zur Zeit der Geburt auf (ὡροσκοποῦντος), so behauptet der Widder die Mitte des Himmels (μεσουρανεῖ), der Steinbock aber geht unter (δύνει) und die Waage ist dann unterhalb der Erde (ἀντιμεσουρανεῖ). Dieses nun und die gleichzeitige Stellung der Planeten am Himmel musste beobachtet werden und ward dann auf Tafeln (πίνακες, πινάκια) eingetragen. Hierauf erst kam die Hauptsache. Denn sie behaupteten, dass sowohl jedes Sternbild des Thierkreises, als insbesondere auch jeder Planet seine eigenthümliche Bedeutung oder Wirksamkeit habe. So sollten Jupiter und Venus Glück, Mars und Saturnus aber Unglück bringen und Merkur das Eine und Andere spenden. Ferner theilten sie die Sternbilder des Thierkreises in männliche (ἀῤῥενικά), weibliche (θηλυκά) und doppelleibige (δίσωμα); dann auch in wandelbare (τροπικά) und unwandelbare (στερεά) und lehrten dann noch, dass einige für dieses, andere für jenes Glied des Körpers einflussreich seien. Endlich hatte jedes der vier Centra gemäss dem Himmelslauf zwei Theile, indem sie entweder rückwärts (nach unten) oder vorwärts (nach oben) gewandt waren

1) Gell. 3, 10. 9. 14, 1. Amm. Marcell. 23, 6.

(ἀπόκλιμα, ἐπαναφορά). Auch diese Theile hatten ihre besondere Bedeutung. Beim Horoscop nämlich galt der erstere als böser Dämon, und der andere als unthätig (ἀργόν); beim Mesuranema jener als Gott, dieser als guter Dämon; beim Antimesuranema der eine als Göttin, der andere als Glück bringend; und beim Dünon endlich der eine als Unglück bringend, der andere als unthätig. Aus Allem diesem zusammen nun wurde eine sehr complicirte Rechnung gemacht, und nach ihrem Ergebnisse die Antwort (dictatum, decretum, ἀποτέλεσμα, δόγμα) ertheilt [1]). Mit diesen Angaben des Sextus Empirikus stimmen die des Manilius und Firmicus Maternus im Wesentlichen überein. — Es braucht nicht gesagt zu werden, dass die Richtigkeit derselben vorausgesetzt, *Zweierlei* sogleich in die Augen springt, die maasslose Willkür, wornach den einzelnen Sternen und Sternbildern ihre Bedeutungen oder Wirksamkeiten zugeschrieben wurden, und der vollendete Schicksalsglaube, nach welchem durch den von der Naturnothwendigkeit vorgezeichneten Lauf der Sterne die zum Theil auch von den freien Handlungen der Menschen abhängigen Ereignisse der Geschichte schlechthin bestimmt werden sollten. In der That lässt sich nicht bezweifeln, dass insbesondere dieser Schicksalsglaube die Grundlage der Ueberzeugungen bildete, von denen die Chaldäer geleitet wurden. Wäre nun aber auch das Erstere ohne Weiteres anzunehmen: so vermöchten wir nicht entfernt zu begreifen, wie ihre Vorhersagungen anders als *ganz zufällig* in Erfüllung gehen konnten. Sicher jedoch ist dieses die Ansicht und Erfahrung des Alterthums nicht gewesen. Denn es wäre dann vollkommen undenkbar, wie sich die Astrologie beinahe ein ganzes Jahrtausend hindurch bei den zwei gebildetsten Völkern der alten Welt in solchem Ansehen hätte erhalten können; auch hätten dann Männer von so grosser philosophischer und historischer Bildung, wie viele Aristoteliker, wie insbesondere ein Tacitus, auch ein Ptolemäus, ein Proclus u. s. w. nicht in Erstaunen und Zweifel darüber gerathen oder gar zu entschiedenem Glauben daran sich entschliessen können. Gewiss machen wir uns das Urtheil in der Sache viel zu leicht, wenn wir meinen, dass das *äussere Schema*, welches wir in etwa kennen, schon die ganze Kunst gewesen sei, wenn wir es vergessen, dass es sich hier um eine *geheime Kunst* handelt, deren Schlüssel uns ihre Meister nicht mitgetheilt, sondern bei sich behalten haben. — Wenn nun aber

1) Cf. Sext. Emp. adv. Math. p. 729. ff. ed. Becker.

etwas im Stande ist, uns weiteren Aufschluss darüber zu geben: so können dieses blos die *ekstatischen Erscheinungen* sein, die wir überall im Gefolge dieser Magie sehen. Gewiss nämlich würde nichts irrthümlicher sein, als sich von jenen «Astrologen» und «Mathematikern» eine Vorstellung zu machen, wornach man sich darunter, entsprechend dem Bilde unserer Astronomen und Mathematiker, Menschen dächte, bei denen der *rechnende Verstand* das Vorwaltende war. Im Gegentheil kann das rationelle Element bei ihnen nach allen uns davon aus dem Alterthum zugekommenen Schilderungen nur durchaus untergeordnet gewesen sein. Dagegen tritt als das Herrschende bei ihnen eine theils durch die Natur gegebene, theils durch künstliche Mittel noch verstärkte *feinere Sensibilität* und *hohe Gemüthsaufgeregtheit* hervor. Nun mochten aber in einen so beschaffenen Seelenspiegel allerdings wohl mancherlei durch Ahnung und Gefühl zum Bewusstsein gebrachte Bilder fallen, wenn gewisse *Anlässe* dazu gegeben waren, deren inneres Verhältniss zu jenen Bildern sich ebensowenig auf rationelle Weise bestimmen lässt, als diejenigen es vernünftiger Weise leugnen können, welche bei dergleichen Anlässen solche Bilder *nicht* sehen. Oder wer vermag zu sagen, was überhaupt das Wesen der *Ahnung*, der *dichterischen Schöpfung*, des *prophetischen Schauens* ist? Und wenn ein blinderes Auge nicht sieht, was ein schärferes gewahrt, ist darum das Gesehene in Wirklichkeit nicht da? Gewiss aber gibt es in der menschlichen Natur eine *Nachtseite*, die nur der Leichtsinn, die unbedachtsame Thorheit oder aber eine nicht zu rechtfertigende, weil auch das wirklich Höhere nicht unangetastet lassende, Verwegenheit fortleugnen kann — und ebenso wird nur Mangel an Erfahrung oder entschiedener Irrthum sich zu der Behauptung fortreissen lassen, dass entweder nur vollkommen gute oder nur vollkommen böse Menschen diese Nachtseite in sich hervorzukehren vermögen! In der That aber haben sich jene Magier allezeit auch mit Träumen und Traumdeutung, mit Incantationen, Ekstasen, Geistercitationen und ganz gewöhnlich auch mit *Zauberei* (*γοητεία*) befasst. Zum Belege des Erstern wollen wir nur von einem ihrer ersten römischen Auctoritäten, *Nigidius Figulus*, anführen, dass er ein eigenes Buch über Träume (de somniis) geschrieben, und bei seiner Deutung himmlischer Meteore ganz besonders auch auf sie Bezug genommen hat[1]). Ferner wird von ihm erzählt, er habe einst durch Knaben, die er durch Incantatio-

1) Ein diesen Punkt betreffendes Fragment s. bei Jo. Lydus de ost. c. 45.

nen in Ekstase versetzt, in Erfahrung gebracht, wo sich eine Kiste mit einer bedeutenden Geldsumme, die (Q.) Fabius (Maximus) verloren hatte, befinde [1]). Was dann das Andere, die Verbindung der Magie mit der Zauberei, betrifft, so galten beide Worte namentlich im römischen Alterthum fast für synonym, wofür wir uns hier nur auf Varro [2]), Ovid [3]), Seneca [4]) und besonders auf die Apologie des *Appulejus* (um 150) gegen diesen Vorwurf, wie auch auf dessen *Metamorphosen*, bekanntlich die Hauptschrift des Alterthums über die Magie in solchem Sinn, berufen wollen [5]). Auch sie will ihre Zwecke hauptsächlich durch die Macht geistiger Intention, als deren Leiter sie ihre Sprüche und sonstigen Zauberformeln betrachtet, erreichen und beruht daher ebenfalls nur auf einer *Ekstase* eigenthümlicher Art. — Offenbar aber gehört nun auch die Astrologie in dieses ekstatische Gebiet: Nicht das äussere Anschauen und Berechnen des Himmelslaufes oder Standes der Sterne und Sternbilder war die Hauptsache dabei, sondern nur die *bei dieser Gelegenheit* wie auch immer erregten *ekstatischen Ahnungen* waren es, wodurch man hier die Zukunft schauen wollte und — in der That wohl auch *konnte,* wenn das darüber Erzählte seine Richtigkeit hat. Nur in diesen Ahnungen und der Weise ihrer Erregung bestand das Arcanum der astrologischen Kunst; ohne dieselben würde sie nichts wie ein elendes und dummes Kartenschlagen gewesen sein. — Wenn aber hiernach die Sterndeutung und die Zauberei nur gleichsam die beiden Pole der Magie waren, die sich zu einander wie *Theorie* und *Praxis* verhielten: so kann nicht bezweifelt werden, dass, wie die persisch-babylonische, so auch die ägyptische Religion wesentlich magisch war, indem auch in ihr, wie wir gesehen, von Alters her Sterndeutung und Zauberei bestimmt hervortretende Elemente waren. Ebenso lässt sich sagen, dass die etruskische, die pelasgische, die griechische, die römische Religion, kurz *alle Religionen des Heidenthums* in ihren Auspicien, Opfern, Wundern, Götter- und Naturlehren u. s. w. *magisch* gewesen sind. Nur darf man nicht vergessen, dass in solcher Anwendung das Wort Magie ein blos *übertragenes* ist. Denn ursprünglich nur der persischen Religion und ihren Vertretern, den *Magiern,* eigenthümlich, wanderte dies Wort von da zu der wahrscheinlich nächsten Quelle dieser Religion, den babylonischen Chaldäern, zurück, und rein geschichtlich betrachtet ist gewiss allein an *diesen*

1) So nach *Varro* und *Cato* Appul. de Magia c. 42. extr. 2) Apud August. de civ. Dei 18, 17. 3) Ovid. Am. 1, 8, 5. Metam. 7, 195. 4) Senec. Herc. Oet. 476. 523. 5) L. Appuleii Madaur. Op. ed. *Hildebrand* Lps. 1842. II.

beiden Stätten seine früheste Heimath zu suchen. Fassen wir jedoch das Wort in der angedeuteten Ausdehnung auf die sämmtlichen heidnischen Religionen, so liegt in ihm gewissermaassen der *Grundbegriff* selbst, worauf diese Religionen beruhen. Denn Alles, was damit ausgedrückt wird, lässt sich auf eine dreifache Voraussetzung zurückführen: erstlich, dass die Gesammtheit der *natürlichen* Dinge, *ähnlich dem Menschen*, beseelt (rücksichtlich mit einem Geiste begabt) sei; zweitens, dass eben darum die ganze *natürliche* Welt in Bezug auf alle ihre einzelnen Theile mit der *geistigen* Welt, d. h. mit den Göttern, Geistern und Dämonen einmal schon an und für sich in *unmittelbarster Lebensbeziehung* stehe (theoretische Magie), ausserdem aber auch noch *mittelbar* vom Menschen, indem dieser sowohl den Beistand eines Gottes, als gewisse, der Natur entnommene Mittel bei seiner theurgischen Handlung zu Hülfe nehme, in die innigste Lebensbeziehung damit versetzt werden könne (praktische Magie); und drittens, dass bei der so unter (bildlicher oder thätlicher) Vermittlung des *Menschen* zu Stande gebrachten Beziehung des Natürlichen und Geistigen *die Natur ganz den Geist* und *der Geist ganz die Natur* bestimme. Daher nimmt denn auch bei solcher Fassung die Natur durchaus den Charakter des *Willkürlichen* und der Geist durchaus den Charakter des *Nothwendigen* an, d. h. beide tauschen ihr innerstes Wesen an einander aus und so entsteht dort das (heidnisch) Wunderbare, hier die Schicksalsherrschaft. Ist auf dieser dreifachen Voraussetzung die gesammte alt-heidnische Naturreligion im Unterschied von der jüngern heidnischen Naturphilosophie gegründet gewesen und erklärt sich daraus allerdings der maasslose Irrthum, dem das Heidenthum gerade als Religion verfallen war: so ist darin doch auch ein sehr wahres und richtiges Element, ja selbst eine Prophezie des Heidenthums auf das Christenthum, keineswegs zu verkennen. Es ist nämlich der *Glaube* an das Uebernatürliche, an die Macht des Unsichtbaren und Geistigen, das sich zwar verbirgt, aber doch in allem Sichtbaren und Natürlichen wirksam (wirklich) ist, und es ist das dunkele Bewusstsein des *Menschen* von sich und seiner nahen Beziehung zum Göttlichen wie zum Weltlichen, welches beides sich hier ausspricht, sosehr auch dabei das Geistige unter das Natürliche und das Göttliche unter das Menschliche in unstatthafter Weise herabgezogen wird. In diesem magisch-religiösen Glauben der ältesten Zeit hat auch die *Wissenschaft*, insbesondere die *Naturwissenschaft*, ihre *Geburtsstätte* gehabt. Denn gleichwie aus der Astro-

logie die Astronomie, so ist aus der Zauberei die Medicin und aus der Zahlenlehre die Mathematik, ja selbst noch beinahe in unsern Zeiten aus der Alchemie die Chemie hervorgegangen! — Fasst man aber den Begriff der *Magie* noch weiter, nämlich so, dass man das specifisch Irrthümliche des Heidenthums davon abstreift, so ist darunter die in der *Nachtseite der menschlichen Natur* unmittelbar begründete und hier zuerst sich aussprechende (gleichsam magnetische) *Lebensbeziehung* zu verstehen, die der Mensch einerseits mit der Natur- und Geisterwelt, andererseits mit Gott hat — eine Beziehung, worin sich ebensowohl der Unterschied, als die gemeinsame Thätigkeit aller Lebensfaktoren geltend macht. Dann ist die Magie der Grundbegriff der *Religion überhaupt* und vor Allem gehört dann der *Prophetismus* auch in seinen vollkommen reinen Formen dahin. Wie sich aber aus diesem nebst der Religion auch die Theologie, die älteste Gesetzgebung und Jurisprudenz, die Lebensweisheit, die Poesie und Kunst u. s. w. entwickelt habe, kann hier nicht weiter erörtert werden. — Diese Andeutungen werden genügen, um wenigstens das festzustellen, dass die Magie, so vielfach getrübt auch ihre Erscheinung im Zeitalter der Religionswende gewesen sein mag, doch nicht als ein Irrthum schlechthin, als etwas in jeder Beziehung Verabscheuenswerthes betrachtet werden darf. Im Gegentheil machte sich gerade in ihr ein *religiöses Element* geltend — daher auch sacra Chaldaeorum —, dessen Aufnahme und weite Verbreitung den deutlichsten Beweis liefert, wie sehr diese Zeit nicht nur einer neuen Befestigung ihrer aufgelockerten Verhältnisse durch die *Religion* bedurfte, sondern wie sehr sie auch dieses ihr Bedürfniss sich bereits vor dem Auftreten des Christenthums zum Bewusstsein gebracht hatte. Ist doch selbst der Gedanke, dass ein göttliches Geschick die Könige bestimme, in einer Zeit allgemeinster Auflösung gewiss ein religiöser Gedanke, selbst wenn man ihn in den Sternen gelesen hat, und wenn manche Schlechte noch so grossen Missbrauch davon machen! — Wenn nun aber diesem gemäss die relative Güte und Wahrheit der Magie allerdings anzuerkennen ist, so muss doch auch ihre *Zweideutigkeit* nicht minder bestimmt hervorgehoben werden. Ja im Allgemeinen ist sogar des *Uebeln* noch mehr als des *Guten* in ihr gewesen, da sie dem Unglauben meist nicht mit dem Glauben, sondern nur mit dem Aberglauben entgegentrat und da sie im Ganzen genommen so weit entfernt war, die Menschheit durch entschiedene Hinweisung auf die göttliche Vorsehung und Liebe, durch Anempfehlung der Sittenpflichten und Versiche-

rung höherer Gnadenhülfe zu erheben, dass sie vielmehr dieselbe durch ihre Schicksalslehre und Freiheitsleugnung, sowie durch schmähliche Täuschungen aller Art, auch durch Habsucht und sonstige Lasterhaftigkeit nur noch tiefer herabdrückte und aus allen diesen Gründen dann auch dem Christenthum theils überhaupt, theils wenigstens durch einzelne irrige Lehren und schlechte Bestrebungen aufs feindlichste entgegentrat.

6) Das Gesagte gibt zugleich nähern Aufschluss über die *Magier des neuen Testamentes.* Zuerst nämlich kommen «die Magier aus dem Morgenland» in Betracht, welche nach dem Bericht des Matthäus bei der Geburt Jesu einen Stern (ἀστήρ) gesehen und hieraus geschlossen hatten, dass der «König der Juden geboren sei [1].» Mag man hier bei dem ἀστήρ an einen einzelnen Stern, etwa den Planeten Jupiter, den «Stern des Messias» (?), oder einen Kometen, wie er damals in China beobachtet sein soll, oder einen ganz neuen Stern, oder ein Meteor u. s. w. denken, oder mag man darunter mit Keppler die Constellation des Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische verstehen: in keinem Fall bringt man hier den *astrologischen* Schluss aus dem Erscheinen des Sternes auf die Geburt eines Königs (die genitura regia) fort [2]. Dazu kommt dann noch die Darbringung der arabischen Produkte, Gold, Weihrauch und Myrrhe, woraus, auch wenn nicht Justin und seine noch ältern Quellen es bezeugten [3], allein schon zu entnehmen ist, dass hier nur an arabische, d. h. chaldäische [4], nicht an persische Magier gedacht werden darf. Natürlich konnten sie aus dem Stern an und für sich, auch mit Zuhülfenahme des ganzen äusserlich astrologischen Apparates, wie er oben beschrieben ist, und der daraus gemachten ratio absolut *nichts* von der Geburt eines jüdischen Königs herausbringen. Es fragt sich also, wie wir uns das Nähere zu denken haben. Matthäus lässt uns darüber keinen Zweifel: es waren Männer, die gewohnt waren, durch «Träume» Offenbarungen zu erhalten [5]; daraus darf man mit der völligsten Sicherheit den Schluss ziehen, dass sie auch in diesem Falle durch nichts Anderes, als eine derartige *ekstatische Vision*, die Bezüglichkeit jenes ἀστήρ auf den neugeborenen König der Juden erkannt hatten. Andere haben gemeint, es sei unter den Magiern Chaldäas u. s. w.

1) Mt. 2, 1 ff. 2) So sagt auch *Justin*, dass sie ἐξ ἀστέρος τοῦ ἐν τῷ οὐράνῳ φανέντος ἐγνωκέναι, ὅτι βασιλεὺς γεγένηται. Dial. c. Tryphon. c. 78. 3) Justin. Dial. c. Tryphon. c. 77 sq. 88. 4) Chaldäa gränzte nämlich im S. W. an Arabia deserta. Ptol. 5, 20. 3. Strab. 16 p. 739. 5) Mt. 2, 12.

eine Erinnerung an den schon von Bileam verkündeten Stern aus Jacob [1]) nebst einer nähern Auslegung dieser Stelle seit etwa sechszehn Jahrhunderten traditionell gewesen. Dies führt aber um nichts weiter; denn es wird dabei vorausgesetzt, dass dann doch jene alte Weissagung sammt ihrer Ueberlieferung astrologischer Natur gewesen sei; und selbst auch für die ächt jüdisch-pharisäische Meinung, als ob es ausserhalb des Judenthums gar keine göttlich offenbarte Weissagungen gegeben habe, wird nichts damit gewonnen, indem ja auch Bileam selbst kein Israelit, sondern ein Chaldäer war. So gut aber Bileams Erkenntniss sich an irgend eine Himmelsschrift vermöge göttlicher Erleuchtung knüpfen konnte, so gut war dieses auch bei den Magiern der Fall und wir haben durchaus keinen Grund, diesen abzusprechen, was nicht nur sie selbst von sich behaupteten [2]), sondern auch Matthäus ihnen zuspricht. Da nun aber hiermit Matthäus eine in seiner Zeit allgemein verbreitete Meinung berührte und in solchem Fall unmöglich indifferent dagegen bleiben konnte, sondern sie entweder billigen oder missbilligen musste: so ist seine ganze Darstellung, die ein astrologisches Factum vorführt und dies als ein göttliches Wunder betrachtet, ein klarer und unumstösslicher Beweis, dass nach christlicher Auffassung nicht *alle* Astrologie vom Bösen ist. Zugleich sieht man in dem Benehmen des Herodes den Freund der Essener, der wie diese an solche Weissagungen glaubt, aber dennoch thöricht genug ist, sie vermittelst der Maassregeln seiner Herrschsucht und Grausamkeit zunichte machen zu wollen! — Sodann wird in der Apostelgeschichte (um 39 oder 40 n. Chr.) *Simon* der Magier in Samaria erwähnt [3]). Wir entnehmen daraus für jetzt nur die Bestätigung dessen, was uns auch sonst genugsam bezeugt wird, dass um jene Zeit die Magier — mag man dabei nun an chaldäische, persische oder selbst nur an ägyptische Magier denken — nicht nur unter den Römern, sondern auch unter andern Völkern, so namentlich unter den Samaritanern und Juden, ihre Adepten machten. So erwähnt Josephus ebenfalls einen Magier *Simon*, der ein Jude aus Kypros und ein Freund des Felix war (60) [4]), während der in der Apostelgeschichte erwähnte Magier Simon nach Justin u. A. ein Samaritaner aus Gitta gewesen sein soll [5]). Auch der nach Josephus zur Zeit des Cuspius Fadus (44—46 n. Chr.) auftretende *Theudas* hatte als angeblicher

1) Num. 24, 17. 2) Vgl. Mt. 2, 2 εἴδομεν. 3) Apg. 8, 9. 4) Jos. Ant. 20, 7, 2. 5) Justin. Apol. I. c. 34.

Prophet[1]) wenigstens Aehnlichkeit mit den Magiern; ebenso der Aegyptier und mehrere andere γόητες und ἀπατεῶνες, die zur Zeit des Felix (um 60 n. Chr.) Unruhen unter den Juden in Palästina veranlassten[2]). Ihrer gedenkt auch Juvenal[3]). Ausdrücklicher noch wird ein «Magier» genannt der jüdische Pseudoprophet *Barjesus* oder *Elymas* (d. i. wohl s. v. a. Ἐλυμαῖος, der Elamit oder Elymäer, d. h. Perser oder Babylonier und also = Magier), den der Apostel Paulus auf seiner ersten Missionsreise (45) zu Paphos auf Cypern bei dem römischen Proconsul Sergius Paulus antraf[4]). Man sieht hieran zugleich, ebenso wie an dem Verkehr des Felix mit dem Magier Simon, dass das Beispiel des Tiberius und Thrasyllus von den römischen Grossen nur zu gern nachgeahmt ward. — Endlich werden auch noch Zauberer (γόητες) zu *Ephesus* als zukünftig daselbst auftretend erwähnt (63 n. Chr.)[5]). Zwar kommt das Wort hier in einer Beschreibung von Häretikern vor, die offenbar gnostisch sind; da jedoch der Ausdruck γόητες sonst häufig ganz gleichbedeutend mit Magier ist, so legt sich die Vermuthung nahe, dass damit den künftigen ephesischen Gnostikern eine Hinneigung zur Magie beigelegt werden solle. Wirklich aber war in Lydien und Phrygien und namentlich in Ephesus, Kolassä, Pessinus u. s. w. die *Magie* uralt. Sie schloss sich nämlich hier schon an den Cult der babylonisch-ägyptischen *Artemis-Kybele* an, indem wohl anzunehmen ist, dass diese zwei, nach der gewöhnlichen griechischen Mythologie ganz verschiedenen, Gottheiten und Culte sich hier vollkommen mit einander verschmolzen oder vielmehr noch in ihrer ursprünglichen Einheit erhalten hatten[6]). In naher Verbindung aber mit diesem Cult standen die im Alterthum berühmten ephesischen Zaubermittel und Zauberzettel (ἐφέσια ἀλεξιφάρμακα, ἐφέσια γράμματα), d. h. Pergamentblättchen mit eigenthümlichen Formeln darauf, welche entweder hergesagt oder (als Amulette) getragen wurden[7]). Von derselben Art waren ohne Zweifel auch die (Zauber-) «Bücher,» βίβλοι, welche (um 54 n. Chr.) die dort zum Christenthume Bekehrten öffentlich verbrannten[8]). Nicht minder zeigt sich die Hinneigung der Ephesier zur Magie und Zauberei darin, dass hier auch jüdische Exorcisten Eingang gefunden hatten. Die

1) Jos. Ant. 20, 5, 1. 2) Jos. Ant. 20, 8, 6. cf. Apg. 21, 38. 3) Juven. Sat. 6, 542. 4) Apg. 13, 6—12. Ueber die Subst. mit der Contractionsendung ας s. *Winer* Gr. S. 113. A. 1. Andere denken an das arab. عليم sapiens. 5) 2 Tim. 3, 13. 6) Vgl. *Pauly* Realencycl. der class. Alt. Wiss. die Artikel *Artemis* und *Rhea* und die das. angeführten alten Beschreibungen dieses Cultus. 7) Plut. Sympos. 7, 5, 4. 8) Apg. 19, 19.

Apostelgeschichte erwähnt daselbst nämlich sieben Söhne des jüdischen Oberpriesters *Skeuas*, die, ohne Christen zu sein, doch im Namen Jesu Dämonen auszutreiben versuchten [1]) — eine Erscheinung, die einst auch schon in Palästina vorgekommen und damals von Jesus selbst nicht missbilligt worden war [2]), jetzt aber beinahe ein schlimmes Ende genommen hätte. Man denkt dabei an die ganz ähnlichen Zaubereien jüdischer Exorcisten im Namen Salomos, von denen Josephus erzählt [3]). Wenn es ferner eine Eigenthümlichkeit der *Magie* war, dass ihre Diener sich (mitunter) einer sehr strengen Ascese beflissen, um sich mit den Göttern und Geistern in Verbindung setzen zu können [4]), — womit gewiss die Selbstverstümmelungen der *Galli*, der Priester der grossen Göttermutter Kybele in Phrygien u. s. w. den nächsten Zusammenhang hatten —: so erinnert auch die mit Engel- oder Geisterdienst (θρήσκεια τῶν ἀγγέλων) verbundene, leibzerstörende Ascese der kolassischen und ephesischen Irrlehrer [5]) an solche magische Lehren und Bestrebungen. Dazu kommt noch, dass Paulus geradezu durch die Paralelle dieser kleinasiatischen Häretiker mit Jannes und Jambres [6]) den *altägyptischen*, und dagegen Judas, Petrus und Johannes durch die Vergleichung derselben mit Bileam [7]) den *altbabylonischen* Ursprung der in ihnen dargestellten Gesinnung bezeugen. Uebrigens sind sie ihrer Geburt nach offenbar *Juden* [8]), also weder für eigentliche Aegypter, noch für eigentliche Chaldäer oder Magier zu halten, sondern wohl als im nächsten Zusammenhang mit den Essenern und Johannesjüngern stehend zu erachten, wie schon früher bemerkt worden ist (vgl. §. 30, 4 fl.). — Aus allem diesem aber ergibt sich, dass sicher schon bald nach dem Auftreten des Christenthums (um 40 n. Chr.) — denn frühere Zeugnisse haben wir nicht — in *Palästina* und nicht minder etwa ein Jahrzehent später (um 50 n. Chr.) auch in *Kleinasien* sich das *Judenthum* mit der *babylonisch-ägyptischen Magie verbunden* hatte. Diese Thatsache aber kann um so weniger beanstandet werden, als sie eine gleichfalls aufs beste als historisch bezeugte Vorgängerin in der früher (§. 28 und 29) erwähnten Thatsache hat, dass schon um 150 v. Chr. sich das Judenthum und der Pythagoreismus im essenischen Lehrbegriffe verbunden hatten. Ausserdem erklärt sie sich auch aus

1) Apg. 19, 13 ff. 2) Mr. 9, 38 sq. 3) Jos. Ant. 8, 2, 5. 4) Diog. L. 1, 7 cf. (Jambl.) de Myster. Chald. et Aegypt. Sect. 5. c. 15. 18. 5) Col. 2, 18. 20 ff. cf. 2 Tim. 3, 13. 6) 2 Tim. 3, 8. 7) Jud. v. 11. 2 Pet. 2, 15. Apoc. 2, 14. 8) Col. 2, 16—18.

dem innern Wesen der Magie selbst und ihrer nahen Verwandtschaft mit dem Judenthum, mag man nun auf den semitischen Ursprung beider oder aber darauf sehen, dass beiden vornehmlich der *Geist der Prophezie* gemeinsam war. Dann aber dürfen wir auch die Magie wohl als ein *Uebergangssystem* zwischen Judenthum und Heidenthum bezeichnen, trotzdem, dass sie ursprünglich vielmehr die Wurzel des Heidenthums selbst gewesen sein dürfte. Denn wie schon früher das Judenthum am meisten Neigung hatte, zur babylonisch-phönizischen Religion abzufallen, und wie es sodann unter den Persern sich verhältnissmässig am meisten wohl befand: so hat sich auch in der griechisch-römischen Zeit und namentlich im ersten christlichen Jahrhundert das Judenthum ohne Zweifel weit leichter mit der Magie, als mit irgend einem andern heidnischen Religionssystem oder Philosophem in Verbindung zu setzen vermocht. Von der andern Seite her aber wandte sich nun auch, wie wir gesehen, das griechisch-römische Heidenthum eben dieser Magie mit einer gewissen Vorliebe zu und trat dadurch, wenn auch unwissentlich, dem *Judenthum bedeutend näher*, als es ohne dies geschehen sein würde. Die Folge ist, dass wir in der Verbreitung sowohl des babylonischen als des persischen *Magismus* während des letzten vorchristlichen Jahrhunderts ähnlich auf Seiten des Heidenthums, wie in dem Aufkommen des *Essenismus* auf Seiten des Judenthums, allerdings eine unmittelbare *Vorstufe* des Christenthums zu erblicken haben. Diese Vorstufe aber war insofern noch *zweideutig*, als sie die doppelte Anlage in sich besass, entweder durch vollständige Aufnahme des Christenthums sich diesem schlechthin anzuschliessen, oder aber durch Stehenbleiben bei ihrer vorchristlichen Unvollendetheit und nur theilweise Aufnahme christlicher Elemente zur Häresie des apostolischen Zeitalters vornehmlich mit den Grund zu legen. Den Beweis des Erstern liefern die Magier bei Matthäus, den des Andern alle übrigen Magier und deren Geistesverwandte, die im neuen Testament erwähnt werden.

Dritter Abschnitt.

Der neupythagoreische Lehrbegriff.

§. 34.

Das Aufkommen, das Wesen und die Hauptvertreter des Neupythagoreismus.

1) Nicht viel später, als der ägyptisch-hellenistische und der magisch-hellenistische, kam dann auch der neupythagoreische Lehrbegriff durch die Bemühungen des *Nigidius Figulus* (um 60 v. Chr.) zu Rom auf. Dadurch erst vollendete sich das orientalisch-griechische System zu einem Ganzen. Denn nicht nur war der genannte Lehrbegriff die thatsächliche Vereinigung und so auch gleichsam die höhere Mitte der beiden andern, und nicht nur gesellte er zur Vertretung der beiden Culturländer Aegypten und Babylonien nebst Persien, Medien, Baktrien und Indien nun auch noch die des dritten Culturlandes im Alterthum, nämlich die von Griechenland nebst Rom, so dass erst in allen drei sich der Orient und Occident gemeinsam für *eine und dieselbe* Grundansicht aussprachen: sondern er wusste auch diese Grundansicht ihres unmittelbaren priesterlich-religiösen Charakters zu entkleiden und mit dem Gewand der Philosophie zu umgeben, wodurch allein es möglich war, sie in die damalige Entwickelungsphase des griechisch-römischen Geistes vollständig einzuführen und dessen spätere philosophische Bethätigungen, den Neuplatonismus und Neu-Aristotelismus, allseitig vorzubereiten. Zugleich aber wurde damit das Heidenthum auch der höchsten Spitze des vorchristlichen Judenthumes, dem Essenismus, unmittelbar zugebildet. Haben wir nun aber in diesem die nächste Vorstufe des Christenthums innerhalb des Judenthums zu erblicken, und schloss sich daran namentlich im philonischen System auch schon viel Neuplatonisches: so erhellt, wie damit nicht nur von jetzt an Judenthum und Heidenthum immer näher zusammengerückt, sondern auch auf solche Weise nicht minder *positiv*, wie

durch die immer mehr zunehmende Skeptik *negativ*, der Uebergang des Heidenthums zum Christenthum allerdings gleichsam *planmässig* angebahnt wurde. Von dieser ganzen, gewiss höchst beachtenswerthen, bis dahin aber von christlichem Gesichtspunkt aus noch viel zu wenig unpartheiisch und vorurtheilslos gewürdigten Erscheinung betrachten wir hier nur das erste Stadium, nämlich die Entwickelung des neupythagoreischen Lehrbegriffes von Nigidius Figulus bis Plutarch (60 v. Chr. — 100 n. Chr.), wogegen wir die von da an eintretende Entwickelung des Neuplatonismus und die noch spätere des Neuaristotelismus von unserer Untersuchung ausschliessen. Zugleich ist nothwendig, sowohl um den Neupythagoreismus als solchen zu verstehen, als auch die vielfach unklaren Momente seiner innern Entwickelung in etwa zu beleuchten, seiner Darstellung eine Skizze des altpythagoreischen Lehrbegriffes namentlich in theoretischer Beziehung, unter Zugrundlegung der ältesten und sichersten Quellen, vorherzuschicken. Dies wird uns zugleich den Vortheil gewähren, eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang der pythagoreischen Lehre mit der altägyptischen und altmagischen oder wenigstens in Betreff ihres Verhältnisses zu diesen zu gewinnen; dann auch, gemäss dem Resultat unserer Untersuchung über den Essenismus, in etwa ergänzen zu können, was bei diesem gerade rücksichtlich seiner theoretischen Seite noch völlig unbestimmt bleiben musste; und nicht minder endlich über Manches Aufschluss zu erhalten, was sonst in der philonischen Lehre, im ältesten Gnosticismus und in der jüdischen Kabbalah mehr oder minder abgerissen dastehen würde. Dennoch wird das Meiste hiervon sich erst später deutlicher ergeben.

2) *Pythagoras* selbst nun (geboren um 580 v. Chr. zu *Samos*, dann, nachdem er *Aegypten* und andere Länder besucht, seit etwa 540 zu *Kroton* in *Unteritalien* ansässig und hier, wie man sagt, nebst einer grossen Zahl seiner Schüler von den Demokraten um 500 v. Chr. verbrannt) hatte nach der zuverlässigsten Angabe des Alterthums gar nichts geschrieben [1]). Der erste Pythagoreer vielmehr, der etwas schrieb und von dessen Werk über Welt, Natur und Seele, wohl erst später Βάκχαι genannt, wir noch Fragmente haben [2]), war *Philolaus* von Kroton oder Tarent, ein Zeitgenosse des Sokrates (um 430 v. Chr.). Seine Mittheilungen in Verbin-

1) Porphyr. V. Pyth. 57. Claudian. Mam. de Stat. anim. 2, 3. 2) Gesammelt von *Boeckh* in: Philolaos des Pythagoreers Lehren. Berlin 1819.

dung mit den Angaben bei Aristoteles und den Andeutungan bei Platon sind die Hauptquelle für unsere Kenntniss des älteren Pythagoreismus. Auf diese aber müssen wir um so mehr zurückgehen, als bei den Neupythagoreern und Neuplatonikern sich der *Mythus* unabsichtlich und absichtlich dieses Stoffes in hohem Grade bemächtigt hat [1]). — Demgemäss nun ist die Lehre des Pythagoras oder der ältesten Pythagoreer ihren Hauptpunkten nach folgende gewesen: Alle Dinge bestehen durch Nachahmung der Zahlen (ἀριθμοί), d. h. was die Wesenheit der Zahlen ausmacht, das macht auch die Wesenheit der Dinge aus. Es sind nun aber die Elemente (στοιχεῖα) der Zahl das Gerade (τὸ ἄρτιον) und das Ungerade (τὸ περιττόν), während das Eins (τὸ ἕν), woraus alle Zahlen ursprünglich hervorgehen, beide noch in sich vereinigt enthält, d. h. sowohl gerade als ungerade ist. Das Gerade nun ist auch das Unbegränzte (τὸ ἄπειρον), weil es als solches in's Unendliche theilbar ist; das Ungerade ist aber das Begränzte (τό πεπερασμένον) und zugleich Begränzende (τὸ περαῖνον, πέρας), weil es zum Geraden hinzugefügt ihm die Theilbarkeit nimmt und es begränzt [2]). Diese zwei nun, die Unbegränztheit und die Begränzung nebst der beide umfassenden Einheit, nicht aber etwa ein Stoff, wie Feuer, Erde u. dgl., dem jene nur als Prädikate beigelegt würden, sind die wesentlichen Principien (ἀρχαί) aller Dinge — oder noch kürzer: die Zahl ist das Wesen (ἡ ἀρχή) aller Dinge: sie ist dasjenige, woraus die Dinge bestehen, und worauf alle Zustände und Beschaffenheiten derselben beruhen [3]). Auch ist nur durch die Zahl Alles erkennbar; ohne sie würde Alles unbegränzt, folglich unbestimmt, ungewiss und dunkel sein. Dagegen enthält die Zahl keine Täuschung; sie ist dem Truge unzugänglich, sie ist die Führerin und Lehrerin für alle Richtungen des Forschens [4]). — Gewiss können nun aber die Dinge weder aus lauter Begränzendem, noch aus lauter Unbegränztem bestehen; vielmehr kann nur aus Beidem die Welt und alles in ihr Enthaltene zusammengesetzt sein. Das Begränzende aber und das Unbegränzte sind einander nicht ähnlich und nicht gleichartig. Daher konnte eine Verbindung derselben zum wohlgeordneten Weltganzen (κόσμος) nur

1) Für die folg. Darstellung vgl. die Stellen bei Ritter et Prell. Hist. phil. p. 62 ff. Ferner s. *Reinhold* Lehrb. der Gesch. der Phil. S. 46 u. s. w. 2) Aristot. Phys. 3, 4. Simpl. in Phys. fol. 105. cf. Philol. ap. Stob. Ecl. 1. p. 456. 3) Arist. Met. A. 5. B. 4. 4) Philol. ap. Stob. Ecl. p. 8. 456. und 458. Sext. Emp. adv. Matth. 7, 92.

vermittelst der Harmonie geschehen. Denn bei einem Aehnlichen oder Gleichartigen hätte es der Harmonie nicht bedurft; wohl aber bedarf es einer solchen bei einem Unähnlichen, Ungleichartigen und Ungleichwirkenden [1]). — Die Vereinigung aber des begränzenden und des begränzbaren Elementes oder Prinzipes verleiht dem Kosmos und allen Dingen darin nicht blos ihre quantitative, sondern auch ihre qualitative Bestimmtheit. Daher lassen sich jene *zwei* Prinzipien auch zu einer *Zehnzahl* von Prinzipien (ἀρχαί) oder vielmehr prinzipiellen Gegensätzen (ἐναντιότητες, συστοιχίαι) erweitern, um damit die wesentlichen Grundbestimmungen der Welt im Allgemeinen zu bezeichnen. Diese zehn Prinzipien oder Gegensätze sind:

1. Die *Gränze* — das *Unbegränzte*,
2. das *Ungerade*, — das *Gerade*,
3. das *Eins*, — das *Viele*,
4. das *Rechte*, — das *Linke*,
5. das *Männliche*, — das *Weibliche*,
6. das *Feste* — das *Bewegliche*,
7. das *Gerade*, — das *Krumme*,
8. das *Licht* — die *Finsterniss*,
9. das *Gute* — das *Böse*,
10. das *Viereck* — das *Oblongum* [2]).

Alles dieses nun lässt sich unter dem Ausdrucke *Maassbestimmung* oder *Zahl* zusammenfassen. Dennoch soll damit keineswegs behauptet werden, als ob der Unterschied in den Dingen blos quantitativ, nicht auch qualitativ sei; vielmehr findet auch die Eigenthümlichkeit der Dinge ihren Erklärungsgrund in den Zahlen und ihren verschiedenen Verhältnissen zur Einheit und zum Ungeraden und Geraden. Die alle diese Unterschiede und so die Gesammtheit der Dinge in sich aufnehmende und daher vollkommene Zahl aber ist die *Zehnzahl*. Die Werke und das Wesen der Zahl muss man nach der Kraft betrachten, welche in der Zehnzahl liegt; denn gross ist diese, Alles wirkend und vollendend, des göttlichen, des himmlischen und des menschlichen Lebens Anfang und Lenkerin [3]). Da jedoch die Zehnzahl aus vier und den ihr vorangehenden Zahlen (1 + 2 + 3 + 4) besteht, so ist die *Vier* (ἡ τετρακτύς), wie die Quelle der Zehn, so auch die Wurzel aller Dinge [4]). Nicht minder haben alle Zahlen der Decade

1) Philol. l. l. p. 454. u. 458. 2) Aristot. Met. A. 5. 3) Philol. ap. Stob. Ecl. 1. p. 8. 456. u. 458. 4) Stob. Ecl. 1. p. 301. Sext. Emp. adv. Matth. 7, 94.

eine Bedeutung, die über das Wesen der Dinge, worin sie sich finden oder das sie vielmehr selber ausmachen, Aufschluss gibt. Wie aber die Zahlen, so sind auch die geometrischen Figuren Ausdrücke eines selbst qualitativen Unterschieds. So sind die fünf einfachen Körper Darstellungen der fünf Elemente: die Grundform des Feuers nämlich ist die Pyramide, die der Luft das Octaëder, des Wassers das Ikosaëder, der Erde der Würfel und des allumfassenden Aethers das Dodekaëder [1]. — Demgemäss nun ist das *Weltganze* auf folgende Weise geordnet. Dasselbe wird umschlossen von dem *Unbegränzten*, d. h. einem hauch- oder feuerartigen, sich kreisförmig bewegenden Stoffe, wodurch zugleich der Raum und die Zeit für die Welt ihrem höchsten Ursprunge nach bestimmt werden. Der oberste Theil desselben ist der *Olymp*, den man sich als eine von dem Uebrigen abgesonderte und vollkommen geläuterte Region vorstellen muss [2]. Innerhalb des Unbegränzten aber befinden sich *zehn* göttliche Weltkörper, die nach harmonischen Verhältnissen vertheilt und so die Musik der Sphären hervorbringend, sich im ewigen Kreislauf um das *eine* kosmische Centralfeuer, die Quelle alles Lichtes und aller Wärme für die Welt, herumbewegen. Diese zehn Weltkörper sind: 1) der Fixsternhimmel, dann die fünf Planeten, nämlich 2) Merkur, 3) Venus, 4) Mars, 5) Jupiter, 6) Saturn, hierauf 7) die Sonne, 8) der Mond, 9) die Erde und 10) die Gegenerde. Die Annahme der Gegenerde (ἀντίχθων) ist nämlich nothwendig, damit die Zehnzahl erfüllt werde; darunter zu verstehen aber ist die von unserer Erde als einer Halbkugel abgelöste andere Halbkugel derselben, welche sich, ungesehen von uns, mit der Erde immer parallel bewegt, indem sie sich täglich gemeinsam mit ihr um das zwischen beiden liegende und ebenfalls von uns nicht gesehene Centralfeuer (Ἑστία) schwingt [3]. Hat auf diese Weise die *Zehnzahl* ihre Darstellung in der Welt gefunden, so nicht minder auch die *Zweizahl*. Denn das Weltganze zerlegt sich in zwei Theile. Der eine von diesen ist unveränderlich, auch nur von unvergänglichen Wesen bewohnt und reicht vom Fixsternhimmel bis zum Monde. Dagegen ist der andere, vom Monde bis zur Erde reichende Theil minder vollkommen und nur von Wesen bewohnt, die, wenn auch in den Gattungen un-

1) Plut. de plac. phil. 2, 6. cf. Philol. ap. Stob. 1. p. 10. 2) Stob. Ecl. 1. p. 488. 3) Philol. ap. Stob. Ecl. 1. p. 420. 488. 490. Plut. de plac. phil. 3, 13. Aristot. de Coelo 2, 13. Met. A. 5.

veränderlich, doch als Individuen wandelbar sind[1]). Aber auch in dem Sinne herrscht die Zweizahl in der Welt, dass Alles darin von den zwei Prinzipien des Begränzenden und des Unbegränzten bestimmt wird. Dagegen steht die Gottheit, als die Einheit des Urprinzipes, sowohl über diesen Prinzipien selbst als über der von ihnen beherrschten Welt. Denn Gott ist der Führer und Herrscher des All; er ist der Eine, Ewige, Beharrliche, Unveränderliche, nur sich selbst Gleiche und von allem Anderen Verschiedene. Er ist ungeworden, wogegen die Welt in Vergleich mit ihm « geworden » ist. Doch ist auch dieses Gewordensein der Welt nur dem Begriffe, nicht der Zeit nach zu verstehen. Denn in der Wirklichkeit war die Welt von Ewigkeit her und in Ewigkeit währt sie fort, ewig von dem Einen und ihr innerlich Verwandten, nämlich dem mächtigsten und höchsten Gott, regiert[2]). Darum wird auch die Welt « die ewige Wirksamkeit Gottes und des Werdens nach der Folge der veränderlichen Natur » genannt[3]). — Das Leben in der Welt aber hat *vier* Stufen, welche im Menschen vereint sind und sich darum auch in seinem leiblichen Organismus nachweisen lassen. Die oberste Stufe ist der *Geist* oder die Vernunft (*νοῦς*), welche im Kopfe des Menschen wohnend ihn vorzugsweise von den übrigen Einzelwesen unterscheidet; die nächstfolgende ist die *Seele* oder die sinnliche Wahrnehmungsfähigkeit (*ψυχή*, *αἴσθησις*), die dem Menschen mit den Thieren gemein ist und ihren Sitz im Herzen hat. Die dritte ist das wachsthümliche und durch Nahrung sich erhaltende Leben oder die *Vegetationskraft* (*ῥίζωσις*, *ἀνάφυσις*), welche ausser dem Menschen und den Thieren auch den Pflanzen zukommt und bei uns ihren Sitz am Nabel (im Bauche) hat. Die vierte endlich ist die *Zeugungskraft* (*γέννησις*, natura), welche sämmtlichen Einzelwesen gemeinsam ist und bei uns ihren Sitz in den Zeugungsgliedern hat[4]). — Die *Seelen* der Menschen befanden sich ursprünglich in Gott, wurden jedoch später zur Strafe, weil sie ihre Reinheit befleckten und nach dem Vergänglichen trachteten, mit Körpern verbunden und leben jetzt in diesen wie in einem Grabe. Doch sind sie auch so eine Zahl und die Harmonie des Körpers, indem ihre Bewegung (*ψύχωσις*) an und für sich in einer *Sechszahl* vor sich geht, dann aber, wenn ihr Vernunft, Gesundheit und Licht zukommen, in einer *Siebenzahl*.

1) Stob. l. l. Diog. L. 8, 27. 2) Philol. ap. Phil. de mundi opif. 33. p. 24. ed. Mang. Stob. Ecl. 1. p. 418. 3) Philol. ap. Stob. Ecl. p. 422. 4) Philol. ap. auct. Theol. Arith. 4. p. 22.

Beim Tode der Menschen erheben sich die reinen Seelen wieder zur höchsten Höhe; dagegen müssen die den Leidenschaften noch ergebenen durch verschiedene Thierleiber wandern, bis sie gereinigt werden; die völlig unreinen aber werden im Tartarus von den Erinnyen mit unzerreissbaren Banden gefesselt. Auch ist die ganze Luft voll Seelen und sie sind es, welche man für Dämonen und Heroen hält [1]). Wie aber die Welt im Ganzen, so sind auch alle einzelnen Seelen unsterblich [2]). — Ihre Aufgabe ist die *Tugend*, deren allgemeiner Begriff mit dem der Harmonie zusammenfällt. Die Summe aller Tugenden aber ist die Gerechtigkeit, die als gleichmässig gleiche Zahl (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος) zu fassen ist [3]). — Die Anwendung, welche dann von dieser Lehre theils in der Ethik überhaupt, theils in der Anordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse des pythagoreischen Bundes gemacht wurde, glauben wir, als bereits früher, bei Gelegenheit des *Essenismus* (§. 29), hinreichend erörtert, an dieser Stelle übergehen zu können. Ebenso wird es kaum nöthig sein, auf die vielfachen Analogien aufmerksam zu machen, welche mit dieser pythagoreischen Lehre namentlich die kabbalistische *Zahlenlehre* und die persische *Magie* auf den ersten Blick zu erkennen gibt. Muss hiernach nun auch ein selbst *historischer* Zusammenhang aller dieser Lehren als unzweifelhafte Thatsache gelten, so lässt sich doch die Art, wie sich derselbe *gebildet* hat, kaum noch mit hinreichender Sicherheit ermitteln. Indessen muss das gemeinsame Verbindungsglied dafür gewiss hauptsächlich in *Aegypten* gesucht werden. Dass es nämlich in Aegypten eine alte Zahlenlehre gab, zeigt sowohl seine *Götterlehre* mit ihren Zahlen 1, 4, 8, 12 u. s. w. (vgl. §. 32), als die wohl ebenfalls durch die « Weisheit Aegyptens [4]), » wenn nicht innerlich begründete, so doch äusserlich veranlasste *mosaische* Lehre von den heiligen Zahlen 1, 3, 4, 7, 10, 12 u. s. w. Nicht minder war Aegypten schon seit ältester Zeit, und gewiss auch um die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Christus, oder im Anfang des persischen Zeitalters, als Pythagoras Aegypten besuchte, eine Hauptsitz der *Magie*, welche ausserdem jener griechische Forscher wohl auch in ihren östlichen Ursitzen aufgesucht haben könnte, wenngleich wir dafür keine sichere Nachrichten haben. — Wie dann aber wiederum Aegypten der Geburtsort des *Essenismus* gewesen ist, haben wir bereits oben

1) Philol. ap. Clem. Alex. Strom. 3. p. 433. A. Idem ap. auct. Theol. Arithm. p. 56. Plat. Phaed. p. 86. Diog. L. 8, 31. Cic. Nat. Deor. 1, 11. 2) Diog. L. 8, 28. 3) Diog. L. 8, 33. Aristot. Magn. Mor. 1, 1. 4) Apg. 7, 22.

(§. 28) angedeutet und werden dieses unten (§. 35) noch bestimmter nachzuweisen versuchen. Durch die Essener aber konnten dann recht wohl auch die palästinensischen Juden von dieser religiösen Naturphilosophie und besonders der *Zahlenlehre* darin Kunde erhalten, welche sie hierauf in der *Kabbalah* auf so höchst eigenthümliche Weise verarbeiteten. Sollen diese Andeutungen nur als Hypothese gelten — wohin wir auch zählen, dass vielleicht selbst die ἀρχαί Anlass zur Bezeichnung einer allem Anschein nach *essenischen* Engelklasse gaben [1] —: so verlassen wir jetzt diesen unsichern Boden blosser Vermuthung und wenden uns sogleich zum *Neupythagoreismus*, dessen historischer Anfang durch seine Verpflanzung nach Rom (um 60 v. Chr.) gebildet wird.

3) *Nigidius Figulus* (st. 45 v. Chr.) hatte wohl nicht blos, wie die meisten vornehmern Römer seiner Zeit, in Athen und Rhodus, sondern auch zu Alexandrien seine Studien gemacht, da es wenigstens gewiss ist, dass er für seine astrologischen Arbeiten ausser den griechischen Quellen besonders auch ägyptische benutzt hat [2]. Daher ist er wahrscheinlich auch in Alexandrien zuerst mit der pythagoreischen Lehre und deren praktischer Darstellung im Essenerorden u. s. w. bekannt geworden, so dass er hieran wohl ein, freilich nach den Verhältnissen und der Umgebung mannichfach verändertes, Vorbild für seine Begründung des Neupythagoreismus zu Rom genommen haben dürfte. Sein Zeitgenosse und Freund *Cicero* sagt darüber: Seinem Dafürhalten nach sei durch Nigidius die seit einigen Jahrhunderten in Italien und Sicilien untergegangene pythagoreische *Wissenschaft* (disciplina) neuerdings *in's Leben gerufen* worden [3]. Damit hat Cicero gewiss nicht blos gelegentliche und sich rein auf dem Felde der Theorie haltende pythagoreische Studien gemeint. Denn nach der Sprengung des pythagoreischen Bundes in Unteritalien (um 500 v. Chr.) und nach dem Aussterben der letzten Pythagoreer in Griechenland (um 400 v. Chr.) hatten jedenfalls solche pythagoreische *Studien* nie ganz aufgehört und auch unter den Römern waren sie längst vor jener Zeit, unter andern von *Ennius* (um 180 v. Chr.), dem ältern *Cato* und *Diodot* dem Stoiker betrieben worden [4]. Auch hätte dann Cicero nicht blos den Nigidius, sondern ebenso den Varro und sich selber als

1) Col. 1, 16. 2, 10. 15. Ephes. 1, 21. 3, 10. 6, 12. cf. Tit. 3, 1. 1 Cor. 15, 24. Röm. 8, 38. Luc. 12, 11. 20, 20. 2) Vgl. *Martin Hertz*, de Nigidii Figuli studiis atque operibus. Berolini 1845. *Bernhardy*, Röm. Lit. Gesch. S. 648. 3) Cic. Tim. sive de Universo c. 1. 4) Vgl. *Hertz* a. a. O. S. 23 flg.

Erneuerer des Pythagoreismus nennen müssen, da eine mehrfache wissenschaftliche Beschäftigung damit Beiden nicht abzusprechen ist[1]). Vielmehr hat Cicero in der angeführten Stelle ohne Zweifel sagen wollen, Nigidius habe sich auch in seiner Lebensordnung, seinen Speisen, seiner Kleidung u. s. w. als Pythagoreer gezeigt und nicht minder habe er zu Rom eine förmliche Schule des Pythagoreismus gegründet. Dies Letztere wird auch durch andere Stellen bestätigt. In einer uns noch erhaltenen Rede nämlich bezeichnet Cicero (56 v. Chr.) den *P. Vatinius* als einen Pythagoreer[2]), und in einer später gehaltenen, uns aber verloren gegangenen Rede scheint er, nach den Mittheilungen eines alten Scholiasten, gesagt zu haben: «Vatinius und noch viele Andere seien zu dem durch Gelehrsamkeit und Wissen ausgezeichneten Nigidius gegangen, nur in der Absicht, um sich zu Pythagoreern (Pythagorae sectatores) zu bilden[3]).» Nicht minder spricht, was wir sonst von Nigidius wissen, für seine selbst auch im Leben bewährte pythagoreische Denkweise. So stand er bei der Verschwörung Catilina's (63 v. Chr.) auf der Seite Cicero's[4]), gleichsam der Vorschrift des Pythagoras eingedenk, man müsse dem Gesetze zu Hülfe kommen und die Gesetzwidrigkeit bekämpfen. Dessgleichen zeigte er als Prätor (59 v. Chr.) ebenso wohl hohe Vaterlandsliebe, als treue Freundschaft gegen Cicero[5]). In gleicher Gesinnung schloss er sich den Pompejanern an, wurde hierauf aber von Cäsar verbannt[6]) und starb bald nachher (45 v. Chr.) in der Verbannung[7]), wobei Eusebius, der uns dieses berichtet, ihn einen Pythagoreer und Magier nennt. — Was sodann seine wissenschaftlichen Leistungen betrifft, so galt er im Alterthum nächst Varro für den Gelehrtesten der Römer[8]), und in Allem, was er schrieb, zeigte er sich als einen Anhänger pythagoreischer Lehren, freilich mit mancherlei Anderem, mehr oder minder damit Verwandtem, untermischt. Dahin gehörten besonders mehrfache Beschäftigungen mit Naturstudien, die er ganz im Sinne von Pythagoras betrieb. Aus diesem Grunde liess ihn Cicero in seinem unvollendet gebliebenen Timäus als Unterredner das System des Pythagoras vertreten. Auch sein grosses Werk über die Etymologie (Commentarii grammatici, 29 oder 30 BB.) schlug wenigstens insofern in dieses Gebiet, als er darin den na-

1) *Hertz* ebd. 2) Adv. Vatin. 6, 14. 3) Schol. Bob. ad h. l. (tom. V. 2. p. 317. ed. Orell.) cf. Cic. Orell. IV. 2. p. 459. 4) Cic. pro Sulla 14. Plut. an seni sit ger. resp. 27. Vit. Cic. 20. 5) Cic. ad Quint. fratr. 1, 2. 6) Cic. ad Fam. 4, 13. 7) Hieron. chron. Eus. ad Ol. 184. 8) Gellius 4, 9, 16.

türlichen (nicht willkürlich-conventionellen) Ursprung der Sprache darzuthun suchte. Nicht minder lassen seine schon früher (§. 33) erwähnten ägyptischen, chaldäischen und magischen Studien und insbesondere sein grosses astronomisches und astrologisches Werk über die griechische und barbarische (ägyptische) Himmelssphäre, vielleicht die Hauptquelle der astrologischen Schrift des *Manilius*, wie auch seine Schrift über die Thiere, worin gleichfalls viel Magisches vorkam, und noch eine andere über die Physiologie des Menschen den Pythagoreer erkennen. Dessgleichen zeigt dies seine Beschäftigung mit der etruskischen Religion, namentlich den Tagetischen Tonitrual- und Fulguralbüchern, von denen uns *Lydus* ein sehr entstelltes Bruchstück erhalten hat; ferner seine Schriften über das Augurenwesen, über die Träume und sonstige Divination und ganz besonders sein grosses Werk über die Götter (20 Bücher), in welcher theologischen Arbeit er jedoch von *Varro* übertroffen ward [1]). Von allen diesen Werken des Nigidius ist uns mit Ausnahme weniger Citate gar nichts erhalten, weil sie bei der Dunkelheit des Inhaltes und der Vernachlässigung der Form gewiss nur wenige Leser fanden. Dennoch dürfte das hohe Interesse, welches ein so hochgestellter, allgemein geachteter uud durch seine Gelehrsamkeit berühmter Mann, wie Nigidius, den pythagoreischen Studien zuwandte, zu jener Zeit wohl um so weniger ohne bedeutende Nachwirkung geblieben sein, als es mit vielen verwandten Bestrebungen und auch mit einer Lage der politischen Dinge zusammentraf, wodurch eine derartige Geistesrichtung nicht wenig befördert wurde. Dies zeigt das sogleich Folgende.

4) *Quintus Sextius*, ein Zeitgenosse des Julius Cäsar und Augustus [2]), stiftete zu Rom eine eigene Schule (Secta Sextii), welche sich die Bearbeitung pythagoreischer Lehren angelegen sein liess, gleich Anfangs viele Zuhörer herbeilockte, und ausser ihrem Stifter auch noch dessen Sohn *Q. Sextius*, und Männer wie *Sotion* von Alexandria, *Cornelius Celsus*, *Plancus* und *Catius* [3]), vielleicht auch *Fabianus Papirius* u. A. [4]), zu Mitgliedern zählte. Doch scheint sie nicht lange bestanden zu haben [5]); auch stellte Keiner ihrer Angehörigen, soviel wir aus den Berichten Anderer darüber erfahren, den Pythagoreismus rein dar, und Mehrere scheinen ihm sogar

1) Ueber alle diese Werke siehe das Nähere bei *Hertz* S. 9 ff. 2) Senec. ep. 98. cf. 108. Hieron. chron. Euseb. (Pythagoricus philosophus). 3) Quintil. Inst. Or. 10, 1, 124. 4) Sen. ep. 100, 1. cf. Controv. 2. praef. Claud. Mamerc. de Stat. Op. 2, 8. 5) Sen. Qu. nat. 7, 32. Sueton. ill. Gram. 18.

völlig fremd geblieben zu sein. Der Stifter der Schule wird von Seneca wegen seiner Leistungen auf dem Gebiete der Moralphilosophie gelobt und muss sich dieser Schilderung nach darüber fast ganz im Sinne der Stoa ausgesprochen haben [1]). An Pythagoreisches erinnert nur, dass er eine strenge Enthaltsamkeit von allen Fleischspeisen verlangte [2]) und täglich vor dem Schlafengehen eine Gewissenserforschung anstellte [3]) — dann auch, dass er Studien auf dem Gebiete der Naturphilosophie und der Arzneiwissenschaft machte, wobei er vielleicht pythagoreische Grundsätze befolgte [4]). Er schrieb griechisch [5]). Eine uns noch erhaltene Sammlung von Sittensprüchen: «Enchiridion Sexti» betitelt, die vielleicht Rufin in's Lateinische übersetzt hat [6]), mag der ersten Anlage nach von ihm herrühren; doch kommt auch in ihr nur wenig Pythagoreisches vor, wogegen später viel Christliches hinzugemischt worden ist. — Enger schon dürfte sich an die Pythagoreer sein Schüler *Sotion* von Alexandrien, Seneca's Lehrer, angeschlossen haben. Hierfür spricht wenigstens, dass er sich auf die Lehre von der Seelenwanderung berief, um dadurch die Enthaltsamkeit von Fleischspeisen zu empfehlen [7]), und in etwa auch, dass er durch sein Sammelwerk: « Horn der Amalthea [8]) » mit grösstem Nachdruck auf Indien hinwies, dabei aber zugleich viel Fabelhaftes einmischte und so eine Hauptquelle der Wundersagen über Indien wurde, die bei Zeitgenossen und Spätern nur zu bereitwilligen Glauben fanden [9]). Sind ausser diesen beiden die übrigen Mitglieder der Sextischen Schule als Pythagoreer gar nicht zu nennen und wissen wir auch sonst von *namhaften* Pythagoreern um diese Zeit nur höchst wenig, so muss doch, wegen der grossen Anzahl pseudonymer oder anonymer Schriften pythagoreischen und orphischen Inhaltes, die fast alle dieser Zeit angehören, damals die Zahl der Pythagoreer selbst sehr gross gewesen sein und der Hauptsitz derselben ist ohne Zweifel in Alexandrien und Kleinasien nebst den Inseln Kreta, Cypern, Rhodus u. s. w. zu suchen. Dass bei ihnen hauptsächlich wohl an jüdische *Essener* zu denken ist, haben wir früher bemerkt (§. 28).

5) *Apollonius von Tyana,* wie ihn Philostratus der Aeltere (um 250 n. Chr.) nach ganz unzuverlässigen Quellen, dem Reiseberichte

1) Sen. ep. 59, 6. 64, 3. 2) Sen. ep. 108. 3) Sen. de Ira 3, 36. 4) Plin. h. n. 19, 29. cf. 32, 16. 16, 20. 18, 68, 3. 5) Sen. ep. 59, 6. Plin. ind. 32. 6) Abgedruckt in Orelli Opusc. Graecor. vet. sententiosa et moralia I. p. 247 sq. 7) Senec. ep. 108. cf. 49. Hieron. ad. Ol. 198, 1. 8) Gell. 1, 8. 9) *Pauly* Real-Encycl. d. class. Alt. u. d. A.

des *Damis*, den Erzählungen des *Maximus* von Aegä und des *Möragenes*, noch dazu mit vielen schönrednerischen Ausschmückungen schildert [1]), war unter Augustus († 14 n. Chr.) zu Tyana in Kappadocien geboren, studierte später zu Tarsus und Aegä, schloss sich in letzterem Orte an den pythagoreischen Philosophen *Euxenus*, und ergab sich dann ganz der pythagoreischen Philosophie. Dieses geschah von ihm noch mehr in praktischer, als in theoretischer Beziehung. Strenge in seiner Lebensweise, wie nur irgend ein alter Pythagoreer, zugleich mit der Magie und ihren Zauberkünsten aufs beste vertraut, begab er sich demnächst auf eine Reise nach *Babylon* und *Niniveh* (?), und von da nach *Indien*. Die Weisen dieses Landes, namentlich *Jarchas*, belehrten ihn, dass Niemand sich der Weisheit, welche Alles umfasse, nähern könne, ohne zuvor sich selbst erkannt zu haben. Hierauf kehrte er nach Kleinasien zurück, begab sich dann nach Griechenland und hierauf über Kreta nach Rom, wo er zur Zeit des Kaisers Nero (54—68 n. Chr.) eintraf, durchwanderte bald nachher Italien, Spanien und die Nordküste Africas, ging demnächst zu Schiffe von Sicilien nach Alexandrien in Aegypten und traf hier mit Vespasian zusammen, der sich damals gerade zur Belagerung Jerusalems anschickte. Darauf reisete er nach Aethiopien und den Quellen des Nil, um sich auch mit den dortigen Gymnosophisten zu unterreden, konnte sich aber mit diesen nicht so gut, wie mit den indischen, verständigen, und kehrte dann, seinen Weg über Kleinasien nehmend, woselbst er (im Herbste 70) mit Titus zusammentraf, der sich nach Jerusalems Eroberung dort einige Tage aufhielt, wiederum nach Rom zurück. Nach diesen grossen Reisen, die uns wenigstens mit allen Hauptsitzen der griechisch-orientalischen Philosophie bekannt machen, hielt er sich abermals in Kleinasien, namentlich in Smyrna, auf, sagte zur Zeit des Domitian (81—96) dem Nerva seine Erhebung auf den Kaiserthron voraus, wurde desshalb des Majestätsverbrechens angeklagt und nach Rom geschleppt, hier jedoch auf wunderbare Weise aus dem Gefängnisse befreit und nach Puteoli versetzt, wo er an demselbigen Tage seinem Freunde Damis erschien und sich mit diesem über Sicilien nach Olympia in Griechenland begab. Er durchzog dann noch mehrere Städte Griechenlands und Kleinasiens und starb endlich, kurz nachdem Nerva die Regierung angetreten hatte (96

1) In der Schrift: τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον oder vita Apollon. libr. 8. (Philostr. Op. ed. Kayser Turici 1844) übers. von Fr. *Jacobs* Stuttg. 1828 ff.

n. Chr.). — Die Wunder, die ihm beigelegt werden, sind grösstentheils Wahrsagungen, d. h. Verkündigungen des Zukünftigen oder entfernter Begebenheiten; dabei achtete er auf Träume und Vorzeichen; nicht selten aber offenbarte ihm auch tiefes Nachsinnen oder Insichblicken das Verborgene. Ausserdem bemerkt noch sein Lebensbeschreiber, er habe seine Wunder nicht mit Hülfe der Magie, sondern vermöge einer ihm innewohnenden göttlichen Kraft und Einsicht verrichtet [1]). Er ass kein Fleisch, kleidete sich nicht in Wolle, sondern nur in Linnen, legte jede Fussbekleidung ab, liess sich das Haar wachsen, trank keinen Wein und enthielt sich auch der Ehe [2]). Nach anderweitigen Nachrichten soll er auch ein Leben des Pythagoras geschrieben haben [3]). Auf die pythagoreische Zahlenlehre hielt er nur wenig und überhaupt legte er auf die mathematischen Wissenschaften, Musik und Astronomie nur einen untergeordneten Werth [4]). Dagegen war er hauptsächlich bestrebt, die religiösen Gebräuche zu reinigen, und auf die Wiederherstellung des Tempeldienstes im Sinne der sittlich strengen Uebung, die er sich selbst aufgelegt, zu dringen. Zu diesem Ende verfasste er auch eine Schrift über die Wahrsagung aus den Gestirnen und eine andere über die Opfer [5]). In der letzteren verwarf er geradezu alle Thieropfer; ja dem höchsten Gotte solle gar nicht geopfert werden, weil für ihn Alles, was der Erde angehöre, nur eine Verunreinigung sei. Statt dessen empfahl er, in einem uns noch erhaltenen Bruchstücke dieser Schrift, eine reine Verehrung des höchsten, von Allem getrennten Gottes, ein heiliges Gebet, das nicht einmal des ausgesprochenen Wortes bedürfe [6]). Seine Verwerfung der Thieropfer begründete er theils dadurch, dass sie grausam seien und zur Unmässigkeit führten, theils durch Berufung auf die Lehre von der Seelenwanderung, wornach wir mit den Thieren verwandt seien. Uebrigens wollte er nur den alten Gottesdienst nach vaterländischer Sitte wiederherstellen, und war besonders den Dichtern feind, die durch ihre unsittlichen Mythen die Götterlehre entstellt hätten [7]). Uebrigens machte er einen Unterschied zwischen der ägyptischen und der orientalischen (magisch-indischen) Weisheit, indem er letztere für reiner und vollkommener hielt. Auch sei geschichtlich genommen ihr Ursitz *Indien* gewesen; von da sei sie nach *Aegypten* gekommen und hier dem Pythagoras bekannt geworden, der sie

1) Vit. Apoll. 1, 2. 4, 45. 5, 12. 2) Ib. 1, 8. 13. 3) Suid. s. v. Ἀπολλώνιος Τυαν. Porph. V. P. 2. 4) Phil. V. Apoll. 3, 30. 5) Ib. 3, 41. 4, 19. 6) Euseb. praep. ev. 4, 13 cf. Philostr. V. Apoll. 3, 35. 4, 30. 7) V. Apoll. 5, 14.

dann den *Griechen* mittheilte[1]. — Diesen Angaben des Philostratus über Apollonius mag immerhin eine historische Wahrheit zu Grunde liegen[2]. Allein der Mangel an glaubhaften Quellen und der lange Zeitraum zwischen Apollonius und seinem Biographen; die argen Uebertreibungen und Lobhudeleien, welche sichtlich den Zweck haben, die zu Philostrats Zeit hart angefeindete Philosophie zu empfehlen; die erweisliche Unächtheit mehrerer uns noch erhaltener Schriften aus diesem Kreise, so namentlich einer dazu gehörigen Sammlung von 85 Briefen, die theils von Apollonius, theils von dem Stoiker Musonius, den Kaisern Claudius, Vespasian u. s. w. herrühren sollen; ganz besonders aber der Missbrauch, den schon der Heide *Hierokles* zur Zeit Diokletians (284—305) von Philostrat's «Leben des Appollonius» zur Bekämpfung des Christenthums machte, die auch sonst mehrfach zum Nachtheil des Christenthums angestellten Vergleichungen zwischen Apollonius von Tyana und Christus und das hierbei sich herausstellende, an sich ebenso unleugbare, als leicht zu missdeutende nahe Verhältniss der pythagoreischen und der christlichen Lehre[3]: Alles dieses hat die Glaubhaftigkeit dessen, was Philostrat hier erzählt, für die Mehrzahl der Kritiker in ein Licht gestellt, das vielleicht noch schlimmer ist, als es jene Erzählung ihren allgemeinen Angaben und insbesondere auch ihrem Hauptzweck nach verdient. Denn dafür, dass Philostrat die Absicht gehabt habe, das Christenthum zu bekämpfen, kommt bei ihm selbst nicht die mindeste Andeutung vor.

6) *Moderatus* aus Gades (Gadeira) in Spanien[4] wird von Plutarch als der Lehrer seines Zeitgenossen Lucius bezeichnet[5] und muss daher im Zeitalter Nero's gelebt haben. Nach dem uns von ihm Berichteten, dass er die Lehren der Pythagoreer gesammelt und in einem Werke von 11 Büchern dargestellt[6], oder auch, dass er 5 Bücher τῶν Πυθαγορικῶν σχολῶν geschrieben habe[7], ist ohne Zweifel anzunehmen, dass er nicht sowohl, wie Apollonius, nur die praktische, als vielmehr vorzugsweise die theoretisch-wissenschaftliche Seite des Pythagoreismus und so auch namentlich die Zahlenlehre darin zum Gegenstande seiner Forschungen gemacht hat. Mit eben dieser Zahlenlehre haben auch die späteren Pythagoräer sich vielfach befasst. Dieses beweist *Theon* von Smyrna (um 117), der über Arithmetik und Musik schrieb; und noch mehr be-

1) Ib. 3, 18. 2) Vgl. *Ritter* Gesch. der Phil. IV. S. 494 ff. 3) Vgl. *Baur* Apollonius v. Tyana. Tübingen 1832. 4) Steph. Byz. s. v. Γάδειρα. 5) Plut. Symp. 8, 7 in. 6) Porphyr. Vit. Plotin. 20. 7) Suid. s. h. v.

weist es der Palästinenser *Nikomachus* von Gerasa (ebenfalls wahrscheinlich um 117 n. Chr.), indem dieser nicht nur Handbücher über Arithmetik und Harmonik verfasste, welche wir noch besitzen, sondern nach Photius auch ein Werk unter dem Titel Ἀριθμητικὰ Θεολογούμενα schrieb [1]), welches zwar nach dem von Photius daraus Mitgetheilten nicht dasselbe gewesen ist mit dem uns erhaltenen Werke gleichen Titels (von Jamblichus?), aber gewiss einen ähnlichen Inhalt gehabt hat. Daraus erklärt sich auch, dass der Verfasser des letztern sich öfter auf Nikomachus beruft [2]). Wenn übrigens diese Beispiele zeigen, dass die pythagoreische Zahlenlehre auch später noch mehr oder minder die Grundlage für die wissenschaftliche Behandlung der Mathematik und Musik gebildet hat: so ist zugleich schon der Geburts- und wahrscheinlich auch Wohnort des *Nikomachus* ein Beweis dafür, wie sehr man sich in *Palästina* noch damals mit der pythagoreischen Lehre beschäftigte. Andere Beweise hierfür werden wir später anzuführen haben, obgleich schon dieser nebst dem früher Bemerkten vollständig hinreichen dürfte, um eine Bekanntschaft z. B. auch des *Simon Ben Jochai* mit der pythagoreischen Lehre recht wohl erklärlich zu finden.

7) *Plutarch* aus Chäronea (50—120 n. Chr.) [3]) erwarb sich durch seinen Unterricht und seine Schriften grosses Ansehen bei seinen Zeitgenossen, und selbst die römischen Kaiser Trajan und Hadrian überhäuften ihn mit ehrenvollen Aemtern, dem Archontenamte in seiner Vaterstadt, der consularischen Würde, der Statthalterschaft von Griechenland, der Leitung der Feste des pythischen Apollo u. s. w. Er ist einer der fruchtbarsten und beredtesten Schriftsteller des Alterthums gewesen; seine milde Gesinnung, seine sittliche Haltung, die Wärme und Religiosität, die er bei jeder Gelegenheit zeigt, und die Lust, womit er überall das Grosse und Erhabene hervorzuheben bemüht ist, haben ihm von jeher viele Bewunderer erweckt, trotzdem, dass sich in seinen Werken auch manches Tadelnswerthe, Schwäche, Scheinwesen, gelehrter Prunk und rednerische Ausschmückung bemerklich macht. Seinem Herzen und seiner ganzen Denkweise nach beinahe schon Christ, dürfte er vielleicht hauptsächlich durch diese seine Eitelkeit an die leeren Schemen des Heidenthums festgehalten worden sein. So aber ist seine religiöse Weltansicht im Ganzen derjenigen am meisten ähn-

1) Phot. Cod. 187. 2) Cf. Theol. Arith. 1, p. 4, 23. 10 p. 42. 8 fin. u. s. w.
3) *Saxe* Onomast. I. p. 286.

lich, welche wir bei Apollonius von Tyana und den Pythagoreern angetroffen haben, obwohl er selbst sich vorzugsweise zur Lehre Platons bekennt und auch Aristoteles öfter berücksichtigt. Es soll nämlich die alte Volksreligion festgehalten, jedoch gereinigt werden [1]). Man soll nicht das Barbarische, namentlich das Jüdische und das Syrische, in das Hellenische mischen [2]), kann aber dabei doch die Verehrung von Osiris und Isis empfehlen. Denn dieses sind nur fremde Namen für die wahren Götter und alle Völker verehren ja die himmlischen Geber, die Wohlthäter des Menschengeschlechtes [3]). Ferner kann man, was die Götterlehre betrifft, entweder den Dichtern oder den Gesetzgebern oder den Philosophen folgen. Von diesen sind die Dichter die unzuverlässigsten Führer [4]). Etwas besser sind die alten Theologen und Gesetzgeber [5]); aber auch sie widersprechen oft der wahren Philosophie. So muss man sich denn zuletzt allein an diese halten, um die wahre Auslegung der von den Gesetzgebern angeordneten Gebräuche und Feste zu gewinnen [6]). Allein auch hier ist zu unterscheiden. Denn es gibt eine Philosophie, welche blos auf das Körperliche sieht und die göttliche Ursache übersieht — gleichwie umgekehrt die alten Theologen zwar wohl die höchste Ursache im Auge hatten, aber die körperlichen Mittelursachen unbeachtet liessen. Der wahre Philosoph dagegen beachtet beides, den göttlichen Ursprung aller Dinge und die physischen Ursachen, vermittelst deren Gott in der Welt wirksam ist [7]). Nur diese Philosophie, welche den Glauben des Volkes und die wissenschaftliche Naturlehre mit einander versöhnt, ist die in der That empfehlenswerthe [8]). Nicht der Aberglaube darf genährt werden; denn der Abergläubische, der die Götter fürchtet, weil er stets von ihnen Böses zu erfahren besorgt ist, ist seiner eigentlichsten Gesinnung nach ein Atheist, weil er an die von ihm für böswillig gehaltenen Götter nicht glauben möchte [9]). Dagegen hat der vom Aberglauben Befreite in den Tempeln und bei den religiösen Festen eine hohe Freudigkeit des Herzens, indem er glaubt und erkennt, dass ihm hier und hierbei der Gott vorzüglich nahe ist, dass er die ihm dargebrachten Gaben freundlich aufnimmt und dass er dem Guten Boten, Orakel, Träume und Vögel schickt [10]). Das Dasein von Dämonen, d. h. von Seelen,

1) Amator. 12. 2) De superstit. 3, 8. de Stoic. rep. 38 cf. Symp. 4, qu. 5. 6. 3) De Iside et Os. 67. 4) Amator. 18. de Stoic. rep. 38. 5) De defect. Or. 48 in. cf. de anim. procr. 33. 6) De Is. et. Os. 68 in. 7) De def. or. 48. 8) Vit. Pericl. 6. 9) De Superstit. 11, fin. 10) Non posse suaviter

welche mit Luft bekleidet sind und dem Menschen Zukünftiges verkünden, wie der Dämon des Sokrates, ist eine häufig von Plutarch wiederholte Lehre [1]). Das Wort aber des zum Menschen redenden Genius führt die wohlgebildete und solcher Führung sich gern hingebende Seele ohne Laut, sie nur durch den Gedanken berührend. Ueberall tönt dieses Wort; aber nur die vernehmen es, welche ein ungestörtes Gemüth und eine ruhige Seele haben [2]). Alles Gute hat der Mensch von den Göttern zu erbitten, besonders aber, dass er durch ihre Hülfe der Erkenntniss seiner selbst, so weit sie Menschen zugänglich ist, theilhaft werden möge [3]). Die Seele ist ein Organ Gottes und hat desshalb nur dahin zu streben, den Gedanken, den Gott in sie gelegt hat, so rein als möglich wieder zu geben. Ganz ohne Fehl jedoch kann dieses nicht geschehen, weil jedes Wesen, das einem Anderen zum Ausdrucke dienen soll, von dem Seinen hinzuthut. So gibt ja auch der Mond das Licht der Sonne nicht ungetrübt wieder und die Sonnenwärme gibt er gar nicht wieder. Daher geräth dann die Seele, welche bestrebt ist, das Göttliche möglichst rein in sich aufzunehmen, in einen Kampf zwischen dem ihr mitgetheilten Göttlichen und dem ihr angeborenen Menschlichen, und dies ist die Ursache der gewaltsamen Bewegungen der Seele im Enthusiasmus [4]). Dies nun ist der Grund, wesshalb es, um der Wirksamkeit Gottes Raum in sich zu gewähren, besonders auf die Reinigung der Seele ankommt oder wesshalb die Erkenntniss des Göttlichen in uns vor Allem durch ein enthaltsames Leben vorbereitet werden muss [5]). Gott aber ist zwar das Unveränderliche und in beständiger Ruhe Verharrende. Doch schliesst dies nicht aus, dass das Gute und die Erkenntniss der Vernunft in der Bewegung bestehe, und dass Gott, obwohl für sich seiend, doch zugleich durch die Bewegung in das Werden hervorgegangen ist [6]). Gott ist verborgen in sich, ihn an sich kennen wir nicht [7]): der erste Gott sieht, wird aber nicht gesehen [8]). Sein reines Wesen würde befleckt werden, wenn er mit Dingen, die dem Tode und Untergange ausgesetzt sind, in Berührung kommen sollte. Darum haben auch die Seelen, welche von Körpern umgeben und dem Leiden ausgesetzt sind, keine Gemeinschaft mit ihm, ausser dass sie wie im Traume ihn mit der Philosophie in Gedanken berühren können.

vivi sec. Epic. 21. 1) De def. or. 38. cf. de gen. Socr. 20. 23. 2) De gen. Soc. 20. 3) De Is. et Os. 1 in. 4) De Pyth. Or. 21. 5) De Is. et Os. 2. 6) De Is. et Os. 60. 62. 77. Quaest. Plat. 2, 1. 7) De Pyth. Or. 20. 8) De Is. et Os. 75.

Erst wenn sie vom Körper getrennt in das Unsichtbare und Heilige gelangen, wo sie das den Menschen unsichtbare Schöne mit Sehnsucht schauen, ist ihnen dieser Gott Führer und König [1]). Nennen wir nun aber diesen obersten Gott, der, in seinem Wesen schlechthin einfach, jede Verschiedenheit und jeden Unterschied von sich ausschliesst, und dessen Gedanke unsere Seele nur wie ein Blitzstrahl berührt, mit den Aegyptern *Osiris* [2]): so ist dann das Weitere, dass dieser erste Gott mit den irdischen und vergänglichen Dingen durch *Isis* vermittelt wird. Isis nämlich hat das Geschäft, die Gedanken, Ideen und Ausflüsse Gottes, die im Himmel und in den Gestirnen bleiben, uns aber nur zerstreut und ohne zu weilen zukommen, in eine bestimmte Gestalt zu kleiden und sie auf solche Weise zu erhalten und zu pflegen [3]). Daher ist sie es auch, welche über die sinnlichen Dinge dieser Welt herrscht, indem sie die zerstreuten Glieder des Gottes sammelt und bewahrt und uns das Uebersinnliche in dem Sinnlichen erblicken lässt [4]). Diese Ansicht Plutarchs von der Isis stimmt auffallend mit der philonischen Lehre vom *Worte Gottes* überein; daher dürfen wir wohl annehmen, dass er letztere gekannt und gutgeheissen habe. So sehr er damit die Unterschiedenheit Gottes von der Welt zu lehren scheint, findet er doch anderswo sogar ein pantheistisches Aufgehen Gottes in die Welt keineswegs unzulässig. Gott nämlich, lehrt er hier, bilde nicht allein die Materie, sondern vervielfältige sich auch in ihr. Daher sei die vernünftige Seele nicht nur ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes u. s. w. [5]). Das Wichtigste jedoch ist Plutarchs Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Materie. Hiernach sind die unvernünftige Seele und der formlose Körper von jeher zusammen gewesen und haben keinen Anfang oder Entstehen gehabt [6]). Ausser diesen zweien aber gab es noch ein von beiden verschiedenes, vernünftiges Prinzip, welches der ersteren Vernunft einpflanzte und dem anderen Gestalt gab [7]). So nun *drei* Prinzipien annehmend fand er damit sowohl die Lehre des Aristoteles und Platon, wornach Gott und die Materie, als die des Zoroaster, wornach Gutes und Böses als die Prinzipien alles Seienden anzusehen seien, ganz wohl in Uebereinstimmung. Ausserdem berief er sich für seine Behauptung auf die schon erwähnte Lehre, dass zur Erklärung der Erscheinungen die göttliche Ursache und die physischen Mittel-

1) De Is. et Os. 79. 2) Ib. 78. cf. de Εἰ ap. Delph. 20. 3) De Is. et Os. 59. 4) Ib. 78. 5) Ib. 36. cf. Plat. quaest. 2, 2. 6) Plat. quaest. 4. 7) Ib. 1.

ursachen zusammen zu fassen seien [1]. Eine absolute Schöpfung aus Nichts nämlich sei unmöglich zu denken [2]; ebenso wenig aber sei die stoische Lehre von einer eigenschaftslosen Materie gut zu heissen, indem hiernach das Böse aus dem Nichtseienden hervorgehen solle [3]. Wäre Gott allein die Ursache der Welt, so könnte es in ihr nichts Schlechtes geben [4]. Daher könne nur in der *Materie* d. h. in der ursprünglichen Einheit von Seele und Körper die Ursache des Bösen liegen. Nichtsdestoweniger aber habe eben diese Materie auch ein unbestimmtes Vermögen, um der weltbildenden Kraft Gottes einen passenden Stoff zur Hervorbringung des Guten darzureichen. Folglich habe die Materie *zwei* Theile in sich, das Prinzip des Bösen und das Gleichgültige [5]. Nicht körperlos, noch seelenlos war die Welt vor ihrer Gestaltung durch Gott; doch war Beides ohne Maass und Ordnung. Gott aber hat sie zum schönsten Ganzen umgebildet und indem er sie verband, das vollkommenste lebendige Wesen daraus gemacht [6]. Vorher hatte die vernunftlose Seele als noch unbestimmte Bewegung die Materie der Zeit, und der gestaltlose Körper als noch unbestimmte Ausdehnungsfähigkeit die Materie des Räumlichen ausgemacht; das böse Urwesen aber lag allein in der ungeordneten Bewegung, wogegen das Körperliche das Gleichgültige war [7]. Man sieht, wie Plutarch hier die ägyptische Götterlehre vom Seb-Kronos in eigenthümlicher Weise umgewandt hat. Es unterscheidet sich aber auch seine Ansicht sehr bestimmt von der pythagoreisch-platonischen, wornach der Körper das Grab der Seele und ein Hemmniss des Guten sein soll — so sehr er auch zu zeigen sucht, dass Platon dasselbe wie er gelehrt habe [8]. Der tiefere Grund jedoch dieser seiner Lehre liegt in seinem sittlichen Bewusstsein. Darum hebt er auch gegen die Stoiker, welche die Seele nur für vernünftig ausgeben wollten, mit Entschiedenheit hervor, die Seele habe Beides, Vernünftiges und Unvernünftiges, Gutes und Böses in sich; das Erste habe sie von Gott, das Andere aus dem bösen Prinzipe [9]. Doch bemerkt er, dass die ursprüngliche Seele nicht durchaus böse gewesen sein konnte. Denn unsere Seele sei nicht weniger auch der Sitz des wahrhaft Guten; die Fähigkeit dazu aber habe schon die ursprüngliche Seele in sich haben müssen. Nicht minder bemerkte er auf

1) De def. or. 47. 48. de anim. procr. 6. 27. de Is. et Os. 46 sq. 2) De anim. procr. 5. 3) Ib. 6. 4) De Is. et Os. 45. 5) De anim. procr. 26. 6) De anim. procr. 26. Ib. 5. 7) Plat. quaest. 8, 4. 8) De anim. procr. 6. 7. 9) De virt. mor. 3.

der andern Seite, dass das Körperliche unfähig sei, die wahren Güter in sich zu tragen, und ferner, dass es durch den sinnlichen Reiz vielfach zum Bösen locke, so die Arbeiten der Seele störend. Solche Betrachtungen aber führten ihn dann zuweilen sogar zum geraden Gegentheil seiner obigen Behauptung: Das Prinzip der Seele sei das Gleichgültige, dagegen habe das Böse seinen Grund im Körper [1]), oder vielmehr: Es sei unstatthaft, in dieser Rücksicht Seele und Körper in ihrer Urexistenz absolut trennen zu wollen: — Der Körper sei zwar an sich gleichgültig gegen Gutes und Böses, habe aber doch auch einen Hang zum Bösen; die Seele dagegen habe zwar im Allgemeinen Hang zum Bösen, aber doch auch eine Leitsamkeit zum Guten [2]).

8) Dies etwa sind die wesentlichsten Punkte in der Lehre Plutarchs, der bereits auf der Gränzscheide zwischen dem Neupythagoreismus und Neuplatonismus stand und letzterem den bald nach ihm von der Philosophie des Heidenthums immer allgemeiner betretenen Weg bereitete. Wie es dabei ganz besonders auch auf eine Herstellung der ältern *hellenischen* Religion unter Zugrundlegung *magischer* und *ägyptischer* Theoreme abgesehen gewesen sei, zeigt schon das offen ausgesprochene Bemühen des Apollonius und des Plutarch, eine Läuterung jener Religion herbeizuführen. Aehnlichem begegnen wir bei andern Philosophen dieser Zeit, z. B. bei dem Stoiker *Cornutus*, der unter Beibehaltung aller hellenischen Götternamen und symbolischer Mythendeutung eine stoische Religionsphilosophie aufzustellen versuchte, während Andere, wie *Seneca*, wenigstens auf eine möglichste Läuterung der irreligiösen Vorstellungen durch die Anempfehlung von Grundsätzen höherer Sittlichkeit drangen. Dazu kam die Einführung der monarchischen Staatsform, welche es den Fürsten, so namentlich schon dem Augustus, nahe legte, nicht nur die bestehenden Culte zu schützen und zu heben, sondern auch auf eine möglichste Wiederbelebung des im Volke erstorbenen *religiösen Sinnes* zu dringen. Dieses zeigen viele Erscheinungen der Zeit, z. B. selbst die Poesien von Horaz. Im weitern Verfolg aber sehen wir dabei ganz besonders auch orientalische Religionsvorstellungen sich selbst der Kaiser und der übrigen Lenker des römischen Staates immer mehr bemächtigen. Dahin gehört nebst der Beachtung der Astrologie und der Verbreitung des damit verbundenen Glaubens, dass

1) De Is. et Os. 48. fin. 2) Ib. 49.

ein *göttliches* Geschick unmittelbar über den Fürsten walte, vor Allem die *Vergötterung der Kaiser* selbst, um sie als in nächster Verbindung mit dem Ueberirdischen stehend dem Volke möglichst verehrungswürdig zu machen. Ist freilich diese *Menschenvergötterung* das gerade Gegentheil und Zerrbild der Religion, die ihr Fundament wie ihre Spitze vielmehr allein in der *Menschwerdung Gottes* hat: so spricht sich doch selbst noch in ihr das Bedürfniss nach einem *Gottmenschen* aus, sei es auch nur, um in der Politik zum *Ideal eines Herrschers* zu gelangen. Gerade aber, je mehr das Gegentheil hiervon in der Mehrzahl der römischen Kaiser auftrat, um so lebhafter musste der Wunsch nach dem wahren Ideal erwachen — und so auch überhaupt, je mehr in der Kaiserzeit aus vielen Gründen für die Religion geschah und je mehr Alles dieses sich doch als eigentlich *irreligiös* bewies, um so weniger konnte sich das in dem *Unglück der Zeit* mehr und mehr erwachende *wirkliche Bedürfniss der Religion* dabei wahrhaft beruhigen. — Fassen wir nun Alles dieses zusammen, so ergibt sich, dass *in der Zeit von etwa der Mitte des letzten Jahrhunderts vor Christus* und weiterhin das Heidenthum der griechisch-römischen Welt hauptsächlich durch das Eindringen und Aufnehmen *orientalischer* Denkweise oder insbesondere durch den ägyptisch-hellenistischen, den magisch-hellenistischen und den neupythagoreischen Lehrbegriff, wie auch durch die politische Umwandlung, die es in eben dieser Zeit erlitt, in einem nicht geringen Theil seiner Angehörigen zu einer *religiösen Gottes- und Weltauffassung* hingedrängt ward, die nicht nur mit der *philosophischen Welt- und Gottesauffassung* der zunächst vorhergehenden Periode einen sehr auffallenden Gegensatz bildete, sondern das *Heidenthum* auch, gewissermaassen ohne dass es selbst dieses ahnte, innerlich dem *Judenthum* um einen bedeutenden Schritt näher brachte und so in ihm dem nachher eintretenden *Christenthum* den Weg bereitete. Denn war es früher der *Sinn* und der an ihn sich lehnende Verstand gewesen, wodurch dem Menschen alle Wahrheit vermittelt werden sollte, so war es jetzt vielmehr die *Offenbarung* und Prophezie, an die der Mensch gewiesen ward. Hatte früher die *Natur* im Einzelnen oder im Allgemeinen als Gegenstand aller Wahrheitserkenntniss gegolten, so war es jetzt vielmehr der schon fast ganz übernatürlich und geistig gefassste *Gottesbegriff* mit stark vorschlagendem Monotheismus, und nur als untergeordnet, jedoch vermittelnd gedachtem Götter- und Dämonenwesen, worauf sich alle Forschung richtete. War endlich frü-

her das *Naturgemässe* die Hauptbestimmung der Ethik gewesen, so war es jetzt vielmehr das *Uebernatürliche* oder die durch Enthaltungen mannichfacher Art, Gebete, Weihungen u. s. w. erstrebte Verbindung der menschlichen Seele mit der höhern geistigen Welt, worin man die Vollkommenheit setzte. Mögen wir uns nun immerhin die Zahl derjenigen, welche einer solchen Geistesrichtung mit Bewusstsein folgten, bis etwa zur Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, d. h. bis zum Eintritt des Christenthums ins Heidenthum auch nur *gering* vorstellen im Vergleich zu denen, welche sich an die epikureische, die stoische und die skeptische Lehre anschlossen — gewiss ist, dass jene den *Geist der Zeit* für sich hatte und daher in *stetem Steigen* begriffen war, ja nach dem Zeitalter der Religionswende bald genug alle andern Geistesrichtungen überwucherte und zuletzt nur unterging, weil sie ins *Christenthum* aufgenommen ward. Dabei ist zu beachten, dass sie ihr Entstehen hauptsächlich der durch die Geschichte selbst herbeigeführten *Entwickelung des Heidenthums als solchen* zu verdanken hatte, diese somit auf die Förderung des Christenthums längst vor dessen Eintritt angelegt gewesen ist, und man daher vor Allem hierin das Wunder der Vorsehung erblicken muss.

Vierter Abschnitt.

Der jüdisch-hellenistische Lehrbegriff.

§. 35.

Die Begründung der alexandrinischen Religionsphilosophie.

1) Während sich das griechisch-römische Heidenthum dem Judenthum unbewusst, aber doch frei, nämlich aus Anerkenntniss des den *Menschen* nicht wahrhaft befriedigenden Gehaltes seiner bisherigen Philosophie und Religion, mehr und mehr annäherte: hatte umgekehrt auch das Judenthum, zwar zunächst nur durch seine politischen Verhältnisse gezwungen, nebstdem jedoch auch durch religiösen Eifer bewogen schon längst angefangen, sich theils mit vollem Bewusstsein und rückhaltloser Offenheit demselben Heidenthum aufzuschliessen, theils ihm sogar *innerlich*, insbesondere durch eine eingehende Berücksichtigung der ältern und neuern philosophischen Leistungen der Griechen, um ein bedeutendes näher zu treten. Einen Beweis von diesem Letztern haben wir schon im *Essenismus* gesehen. Aber einestheils ist die Wirksamkeit des Essenismus, sofern sie sich wirklich auf das Heidenthum erstreckt hat, immer doch blos eine *geheime*, nur zu sehr hinter heidnischen Ausdrücken, Symbolen, Mythen u. s. w. sich verbergende geblieben; anderntheils ist der Essenismus selbst nicht etwa als ein *Ganzes*, das für sich bestanden hätte, sondern nur als *einzelne Erscheinung* eines noch viel ausgebreitetern Bestrebens im damaligen Judenthum zu betrachten, welches als Endziel geradezu den Plan verfolgte, das Judenthum, unter *formeller* Umgestaltung desselben, in das Griechenthum und dagegen das Griechenthum, unter *ideeller* Umgestaltung desselben, in das Judenthum *hinüberzusetzen* und *einzuführen* — was dann allmählich eine auch noch *anderweitige Verschmelzung beider* zur Folge hatte. Die Bethätigung nun dieses Bestrebens mit Einschluss alles Einzelnen, was sie zu Stande brachte, nennen wir den *jüdisch-hellenistischen Lehrbegriff*, und zählen insbesondere da-

hin erstlich die von den *jüdischen Gelehrten Alexandrias* (vgl. §. 12, 5) *vor der Zeit Philons* in diesem Sinne unternommenen *literarischen Arbeiten*, und sodann auch die *allgemeinern*, d. h. über Alexandria hinausreichenden und zugleich mehr äusserlich praktischen, Bethätigungen desselben Bestrebens, wie sie sich namentlich in dem jüdischen *Hellenismus* und *Proselytismus* äusserten. Erst wenn beides erörtert worden, lässt sich auch die Spitze dieser, man möchte sagen, *Unions-Bestrebungen* des Judenthums, worin zugleich die verwandten Bestrebungen des Heidenthums Aufnahme fanden, nämlich der *philonische Lehrbegriff*, in der Art darstellen, dass das Verhältniss dieses Systems zu seiner Zeit überhaupt richtig erkannt wird.

2) Die *alexandrinische Uebersetzung der heiligen Schriften* (die LXX) ist, so viel wir wissen, das erste Werk, worin sich das erwähnte jüdisch-hellenistische Bestreben einen Ausdruck gegeben hat. Nach den ältesten Angaben nämlich wurde dieselbe unter Ptolemäus II. Philadelphus (284—247)[1], nach Anderen schon unter Ptolemäus I. Lagi (304—285)[2]) begonnen; später fortgesetzt, ist sie (mit allen ihren Zusätzen) ohne Zweifel bereits gegen 120 oder spätestens 100 v. Chr. vollendet gewesen. Gewiss aber enthielt sie schon als Uebersetzung an und für sich und dann auch noch durch die besondere Art, wie manches Einzelne darin wiedergegeben wurde, eine Annäherung jüdischer und hellenischer Denkweise. Wäre die Erzählung, wie insbesondere die Uebersetzung des Pentateuchs entstanden (§. 12, 5), vollständig glaubhaft, so wäre das Bedeutendste an der ganzen Thatsache das sich in ihr aussprechende gegenseitige Wohlwollen zwischen Griechen und Juden, welches die nächste Veranlassung zu dem Unternehmen gegeben hätte. Nehmen wir aber auch nur die Uebersetzung, wie sie vorliegt, so hat sie jedenfalls beim ganzen alten Testament und insbesondere beim Pentateuch Beides, das Festhalten am Eigenen und das Berücksichtigen des Fremden, möglichst mit einander in Einklang zu bringen versucht. — Was zuvörderst nämlich den Pentateuch betrifft, so gibt die Uebersetzung der LXX den Sinn des Urtextes im Ganzen, wie allgemein anerkannt wird, sehr getreu und richtig wieder[3]). Doch aber hat sie sich offenbar an eine Textesrecension angeschlossen,

1) So nach Aristobulus, (Pseudo-) Aristeas, Philon und Josephus; vgl. oben §. 12, 5. 2) Iren. adv. haer. 3, 25. Clem. Alex. Strom. 1, 22. cf. Plut. Apophtegm. reg. et imp. VIII. p. 124 ed. Tub. Aelian. V. H. 3, 17. *Hug*, de Pentat. Versione Alex. Friburg. 1818. 3) Hier. praef. in Gen.

welche, dem samaritanischen Pentateuch verwandt, sich durch erleichternde Lesarten auszeichnete. Sodann hat sie alles scheinbar Anstössige, wie gar zu starke Anthropomorphismen, insbesondere aber jede scheinbar naturalistische Fassung Gottes, z. B. dass er einem Menschen sichtbar geworden sei, und ebenso alles scheinbar Polytheistische mit Sorgfalt vermieden oder möglichst gemildert. Ferner hat sie, wie die Aenderung der Zahlen im Anfange der Genesis darzuthun scheint, auf die ägyptische Chronologie und so wohl auch sonst auf die Wissenschaft ihrer Zeit Rücksicht genommen. Nicht minder hat sie sich hin und wieder, wenn nicht schon der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie als solcher, so doch dem, was daraus bereits *Gemeingut der Gebildeten* geworden war, anbequemt und so schon dasjenige anzubahnen begonnen, was später seinen vollständigen Ausdruck in der *philonischen* Philosophie gefunden hat [1]). Weit geringfügiger sind andere Abweichungen, z. B. der euphemistische Gebrauch des Ausdruckes δασύποδος für λαγώς (Hase) aus Rücksicht auf den Lagidennamen [2]). Endlich ist noch zu erwähnen, dass sie im Allgemeinen, was die Sprache betrifft, sichtlich nach einer Art griechischer Eleganz gestrebt hat [3]). Dennoch sind alle diese Abweichungen vom Buchstaben des Urtextes viel zu unbedeutend, als dass sie der Treue der Uebersetzung irgend einen wesentlichen Eintrag thäten. Eine tiefere Kenntniss der griechischen Philosophie bei den Uebersetzern vorauszusetzen, haben wir durchaus keinen Grund; noch viel weniger aber wird man bei ihnen ein sogar *planmässiges* Hineintragen bestimmter philosophischer Ansichten in das mosaische Gesetzbuch annehmen dürfen. Allerdings findet sich thatsächlich eine nicht geringe Uebereinstimmung zwischen der mosaisch-jüdischen und der platonischen Lehre; aber diese beschränkt sich nicht auf die wenigen Stellen, welche die griechischen Uebersetzer im Pentateuch verändert haben, sondern findet sich noch weit mehr in der ganzen Auffassung und so auch schon im hebräischen Pentateuch. Hier nun annehmen zu wollen, dass die Uebersetzer geradezu die platonische Lehre vor Augen gehabt, möchte gewiss noch viel gewagter sein, als die umgekehrte, jedoch schon sehr früh, wie wir sehen

1) Nach *Dähne* Jüdisch-Alex. Rel. Philos. II. Abth. S. 1—22 kommen in dieser Rücksicht besonders folgende Stellen in Betracht: Gen. 1, 2. 2, 5. 9. 16. 17. 21. 3, 15. 17. 4, 26. 5, 29. 6, 6. 7. Exod. 3, 14. 15. 15, 3. 19, 3. 18 sqq. 21, 6. 24, 10. 11. 17. 32, 27. Lev. 24, 15 sq. Num. 12, 8. Deut. 30, 14. 32, 8. 33, 2. 2) Lev. 11, 6. Deut. 14, 7 cf. Megill. fol. 9, 6. 3) Das Nähere über Alles dieses in den Einleitungsschriften.

werden, von den Juden aufgestellte Behauptung, dass Platon das mosaische Gesetzbuch vor Augen gehabt habe. Wir müssen aus Mangel an historischen Zeugnissen diese ganze Frage auf sich beruhen lassen, glauben aber damit schon zufrieden sein zu dürfen, dass *dieselbe* Wahrheit auch von *zwei* Menschen ganz unabhängig von einander erkannt werden könne. So gross ist wenigstens die Uebereinstimmung in diesem Falle nicht, dass eine *Ableitung* der einen Ansicht aus der andern schlechterdings nothwendig wäre. — Etwas Aehnliches gilt dann auch von den Uebersetzungen aller übrigen heiligen Bücher. Es gibt hier zwar der Abweichungen vom hebräischen Texte noch weit mehrere und stärkere, als im Pentateuch [1]). Aber bei Weitem das Meiste hiervon geht den Gedanken- und Lehrgehalt gar nichts an. Für uns können höchstens die Modificationen in Betracht kommen, welche die althebräische Denkweise, die im Allgemeinen in diesen Uebersetzungen *unverändert* wiedergegeben ist, hin und wieder durch die griechische erfahren hat, etwa indem man sich gegen Missverständnisse der letztern verwahren wollte, oder auch, indem man das göttliche Wesen noch strenger, als es früher nöthig schien, von der Welt getrennt zu halten und daher, was später und vielleicht schon bei den Uebersetzern die Bedeutung von *Mittelwesen* hatte, z. B. die Weisheit, den Geist Gottes, die Engel u. s. w. noch stärker hervorzuheben für nöthig hielt. Doch sind auch diese Aenderungen so geringfügig und so sehr geschützt durch andere Stellen im hebräischen Urtext selber, dass es nicht nothwendig ist, näher darauf einzugehen [2]). Auch die Schriften, die im alexandrinischen Kanon hinzugekommen sind — hier abgesehen vom Buche der Weisheit — also die Bücher Tobias, Judith, Baruch, Sirach, die zwei Bücher der Maccabäer und die Zusätze zu den Büchern Daniel und Esther, zeigen durchaus nur althebräische Denkweise, und wenn auch z. B. im Buche Sirach die *Weisheit* sehr ähnlich, wie später im Buche der Weisheit geschildert ist, so ist doch eigentlich dort zu der schon in den Sprüchwörtern Salomos gegebenen Schilderung derselben Weisheit nichts Neues hinzugekommen [3]). — So ergibt sich denn, dass im Allgemeinen die alex-

1) Vgl. die Einleitungsschriften und Commentare. 2) *Dähne* führt als Beispiele solcher Aenderungen, worin er freilich nicht ganz mit Unrecht eine Vorandeutung des spätern philonischen Systemes erblickt, folgende Stellen an: Jos. 4, 24. 1 Kön. (Sam.) 1, 14. 3 (1) Kön. 8, 53 cf. 2 Chron. 6, 1. 2. Jes. 6, 1 sq. 38, 11. 40, 26. 42, 13. 45, 18. 52, 13. Jer. 14, 13. 39 (32), 17. Ps. 16 (17), 15. 39 (40), 7. 50 (51), 14. 62 (63), 3. 95 (96), 5. Job 7, 15. 19, 27 (26). 3) Vgl. Sprichw. 8, 22 ff. Sir. 24, 1 ff. Weish. 7, 1 ff.

andrinische Bibelübersetzung ein so getreuer Abdruck althebräischen Geistes ist, als sich ein solcher nur immerhin in hellenischer Sprache geben lässt[1]). — Uebrigens sieht man es dem ganzen Werke deutlich genug an, sowohl dass *mehrere* Uebersetzer daran gearbeitet haben, als auch dass seine einzelnen Bücher ursprünglich nichts wie *Privatarbeiten* gewesen sind. In der Folge aber hat, wie es scheint, das Ganze, wenn nicht die ausdrückliche, so doch die faktische Bestätigung des *alexandrinischen Synhedriums* erhalten (§. 12, 5. 15, 5.). Denn in die *Synagogenrollen* zu Alexandrien und andern Städten, und vielleicht sogar auch in eine mit dem jüdischen Heiligthum zu Leontopolis verbundene *Tempel-Bibliothek* konnten diese Bücher wohl nur kraft *Gutheissung jener obersten Behörde* aufgenommen werden, und höchst wahrscheinlich dürfte dieses schon um 100 v. Chr. geschehen sein, wenngleich uns alle Nachrichten darüber fehlen. Allein schon der Name *alexandrinische* Uebersetzung, oder Uebersetzung der *Zwei und Siebenzig* oder *Siebenzig* (nämlich Rathsmitglieder) findet so wohl seine passendste Erklärung, wenn man dabei nicht etwa noch lieber an die Zahl der (70) Völker denken will, wofür diese Uebersetzung von jetzt an bestimmt war. Dagegen ist die Annahme von 70 oder 72 *Dolmetschern* gewiss erst spätern, sagenhaften Ursprungs gewesen. — Mag es übrigens hiermit, wie überhaupt mit der Anerkennung dieser sämmtlichen Bücher als eines *Ganzen*, d. h. dem alexandrinischen *Kanon*, stehen, wie es will: sicher ist, dass die Uebersetzung selbst mehr denn ein Jahrhundert *vor* Christi Geburt vollständig da war und dass schon dieses ihr *Dasein* hinreichte, um damit nun die *gesammte Religionslehre des Judenthums* aus dem Dunkel hervorzuziehen, das sie bis dahin noch den Griechen verhüllt hatte. Ein völliges Uebersehen derselben war jetzt nicht mehr möglich. In der That werden uns auch seit den ersten Ptolemäern nicht wenige griechische

1) Wenn *Dähne* in den von ihm bemerklich gemachten Aenderungen der LXX absichtliche *Fälschungen* sieht und glaubt, dass auch in ihnen sich die Ansicht des Alexandrinismus von der *Zulässigkeit des frommen Betruges* kund gebe (s. Alex. Rel. Phil. II. S. 93): so dürfte diese Meinung wohl schwerlich die Billigung der Einsichtigern finden. Oder wie soll man es sich denken, dass die Uebersetzer des Pentateuch schon das ganze philonische System sollten vor Augen gehabt haben? Von den Uebersetzern der übrigen heiligen Bücher aber gesteht *Dähne* selbst, dass sie in ihren dogmatischen Rücksichten nicht so strenge oder, wenn man wolle, strenger gegen ihre Pflichten als Uebersetzer gewesen seien! (Ebd. S. 37). Im letztern Falle hätte man also die nicht-pentateuchischen Bücher für noch heiliger, als den Pentateuch selber gehalten, was gegen alle Analogie ist; im erstern Falle aber wäre die philonisch-alexandrinische Philosophie in der frühern Zeit bereits ausgebildeter und anerkannter gewesen, wie später, was wiederum gegen alle Analogie ist.

Schriftsteller genannt, welche Rücksicht auf sie genommen haben. Doch bemerkt Josephus, dass von allen diesen bis auf seine Zeit (70—80 n. Chr.) herab nur *drei*, obgleich auch sie von den jüdischen Schriften nur mangelhafte Kenntniss gehabt, doch wenigstens nicht *absichtlich* die Wahrheit entstellt hätten. Dies seien *Demetrius* der Phalereer († 283 v. Chr.), *Philon* der Aeltere (um 160 v. Chr. ?) und *Eupolemus* (ebenfalls um 160 v. Chr. ?) gewesen. Die Meisten dagegen hätten entweder das tiefste Stillschweigen über sie beobachtet — selbst da, wo sie aus eigener Anschauung recht wohl über sie reden gekonnt, z. B. *Hieronymus* von Kardia (st. um 270 v. Chr.) in seiner Geschichte der Diadochen —; oder sie hätten, wie schon *Hekatäus* von Abdera (um 320 v. Chr.) und eine ganze Schaar Nachfolger desselben, fast nur Lügen über sie verbreitet[1]).

3) Der zweite Schritt war dann, dass sich die alexandrinischen Juden auch mit der *poetischen und philosophischen Literatur der Griechen* zu beschäftigen anfingen. Die ersten Spuren davon finden sich in der Zeit des *Ptolemäus VI. Philometor* (180—147 v. Chr.) und *Ptolemäus VII. Physkon* (147—117), und was uns darüber berichtet wird, ist zu eigenthümlich, als dass wir nicht näher darauf eingehen müssten. Der Aelteste nämlich unter den Juden, dem eine nähere Bekanntschaft mit der griechischen Literatur zugeschrieben wird, ist der Alexandriner *Aristobulus*, mit dem Zunamen «der Peripatetiker,» von dem eine spätere, obwohl gewiss aus alten Quellen geflossene Angabe erzählt, dass er im Jahre 175 v. Chr. dem Könige Ptolemäus Philometor seine ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς gewidmet habe (ἀνέθηκεν)[2]). War dieses derselbe mit Aristobulus, dem «Lehrer des Königs Ptolemäus,» einem Manne aus priesterlichem Geschlechte, an den im Jahre 124 v. Chr. «die Juden in Jerusalem und Judäa, die Aeltesten und Judas» (der Abbeth-din ?) einen Brief schrieben, um ihn und die ägyptischen Juden zur Theilnahme an dem Feste der Tempelreinigung einzuladen[3]):

1) Jos. c. Apion. 1, 23. vgl. §. 12, 7. 2) Hieron. Chron. Euseb. in Ol. 150, 4. Chron. Pasch. p. 143. — Vgl. *Fabricii* Bibl. Gr. III. p. 469. fl. und besonders *Valckenaer:* Diatribe de Aristobulo Judaeo Phil. Peripatetico. ed. Luzac. Lugd. Bat. 1806. Gegen *Valckenaer* erklärten sich *Eichhorn* (Bibliothek der bibl. Lit. V. 253 ff.), *Gabler*, Journ. für auserles. Theol. Lit. V. p. 183 fl. und später noch *Winer* (in Ersch und Gruber's Encycl. Bd. V. Leipz. 1820. Art. „Aristobulus"), welche alle diese Schrift Aristobuls für ein jüngeres Machwerk und ihn selbst wegen der widersprechenden Angaben über sein Zeitalter u. s. w. für eine beinahe mythische Person gehalten wissen wollten. Dagegen sind *Gfrörer*, *Dähne* u. A. wieder auf die Ansichten Valckenaers zurückgekommen. 3) 2 Macc. 1, 10 ff. Die Jahreszahl 124 mit *Valckenaer* in 163 v. Chr. zu ändern, dürfte ungeeignet sein.

so muss er bei Abfassung seines Commentars über Moses noch sehr jung gewesen sein. Chronologisch unvereinbar sind jedoch beide Angaben nicht, da man nur anzunehmen braucht, dass er bei Empfang des Briefes das siebenzigste Lebensjahr nicht gar zu lange überschritten hatte. Bedenkt man zudem, dass der junge, noch unter der Vormundschaft seiner Mutter Kleopatra befindliche König um 175 v. Chr. erst ungefähr *zehn* Jahre alt war[1]), so dürfte wohl die Vermuthung gerechtfertigt sein, dass Aristobulus, wenn er damals wirklich der Lehrer Philometors und seines Bruders Physkon war, das wohl zum Leitfaden für den Religionsunterricht bestimmte Buch in diesem Jahre erst *angefangen* und vielleicht mehrere Jahre später vollendet habe. Die ganz jüdische Erziehung Philometors erhält übrigens durch die grossen und aus blosser Politik kaum erklärbaren Begünstigungen, welche derselbe während seiner Regierung den Juden zuwandte, eine sehr auffallende Bestätigung; und wenn bei seinem Bruder Physkon das gerade Gegentheil hiervon stattfand, so ist dieses kein Beweis, dass nicht auch er, wie die angeführte Stelle im zweiten Buch der Maccabäer anzudeuten scheint, in seiner Jugend denselben Aristobulus zum Lehrer gehabt hatte (vgl. §. 12, 5). Was dann aber die erwähnte, von vielen Kirchenvätern des 2.—5. Jahrhunderts, besonders aber von Clemens von Alexandrien und Eusebius häufig angeführte Schrift Aristobuls betrifft[2]), so war sie diesen Mittheilungen zufolge in fast classischem Griechisch geschrieben. Ihr Hauptthema aber war der Versuch zu beweisen, dass die ältesten Dichter der Griechen, Orpheus, Linus, Homer und Hesiod, auch Euripides, Kallimachus, Aratus u. s. w., und ebenso die bedeutendsten Philosophen derselben, namentlich Pythagoras, Sokrates und Platon, mit den Lehren von *Moses*, insbesondere mit den durch ihn verkündeten 10 Geboten und den zwei Gesetzestafeln, desgleichen mit der Geschichte Abrahams, mit der in sieben Tagen vollbrachten Weltschöpfung u. s. w. und ausserdem Platon auch schon mit einer Uebersetzung des mosaischen Gesetzbuches, welche lange vor der der LXX angefertigt worden, bekannt gewesen seien. Um dieses in Betreff der ältesten Dichter zu zeigen, führte

1) Bei seiner Thronbesteigung (180) nämlich war er etwa *sechs* Jahre alt. Letronne Rech. I. p. 8. 2) Die Hauptstellen sind bei *Eusebius*: praep. ev. 8, 8 p. 370 sq. ib. 8, 10 p. 377. ib. 9, 6 p. 410. ib. 13, 12 p. 663 sq. (angebliches Fragment aus des Orpheus ἱερὸς λόγος). Vgl. Eus. h. e. 6, 13. 7, 32. — und bei dem noch ältern *Clemens Alex.* Strom. 1. p. 360. 410 sq. ib. 5. p. 705 sq. ib. 6. p. 755. Vgl. auch Cyrill. Alex. c. Jul. 4. p. 134.

Aristobulus in seiner Schrift eine Menge angeblich homerischer, hesiodischer und besonders orphischer Verse an, erlaubte sich jedoch dabei den Betrug, Verse, *die er selbst erdichtet hatte*, für herrührend von jenen alten Verfassern auszugeben. — Man hat dieses erst seit *Huet* und *Eschenbach* zu bemerken angefangen; aber einem Zweifel kann die Thatsache selbst nicht unterliegen, und es fragt sich nur, in welchem Zusammenhang sie aufgetreten ist. Nun war Aristobulus in solcher Fälschung musäischer, orphischer, homerischer u. s. w. Gedichte keineswegs ohne Vorgänger unter den Griechen selbst gewesen; vielmehr war diese Sitte schon seit *Onomakritus* (um 514 v. Chr.) Zeiten aufgekommen [1], dann besonders von den unter dem Namen von *Orphikern* sich versteckenden Pythagoreern vielfach geübt, und von diesen gewiss auch schon frühzeitig nach Alexandrien verpflanzt worden. Denn während die Sitte selbst bereits von Herodot und Aristoteles erwähnt wird, sehen wir, zum deutlichen Beweis, dass es auch während der *Zeit der ersten Ptolemäer* solche Fälscher in Alexandrien gegeben haben muss, die damaligen Grammatiker und Chorizonten Alexandrias, insbesondere *Epigenes*, mit grossem Eifer dagegen kämpfen [2]. Jedoch würde man sehr irren, wenn man bei den altgriechischen Orphikern geradezu nur die Absicht zu betrügen voraussetzen wollte. Vielmehr scheinen sie die Verfertigung solcher Gedichte als eine Art *Kunstübung* betrachtet zu haben, wesshalb sie in der Regel auch gar nicht einmal die Namen der wahren Verfasser dieser Gedichte verschwiegen. Dagegen scheint die eigentliche Verwirrung erst durch die spätere Unkenntniss veranlasst zu sein [3]. In ähnlicher Weise aber mochte nun auch *Aristobulus* wohl voraussetzen können, dass die Einsichtigern unter *seinen Zeitgenossen* den wahren Verfasser seiner Verse schon errathen würden, zumal da er seine Farben wenigstens für sie derb genug auftrug und z. B. seinen Homer nicht nur altorphisch, sondern sogar *jüdisch* sprechen liess! Vielleicht aber mochte er auch nach altisraelitischen Grundsätzen [4]) einen frommen Betrug hier um so weniger für schlechthin unerlaubt halten, als er dabei ja eine längst hergebrachte und in seiner Zeit vielgeübte Sitte der Hellenen selbst für sich hatte. — Wie dem nun sei, die Hauptsache scheint

1) Herod. 2, 53. 7, 6. Aristot. de anim. 1, 5. Philop. ad h. l. Cic. de nat. Deor. 1, 38. Paus. 1, 22, 7. Clem. Strom. 1. p. 143. 144. 397. u. s. w. Vgl. *Lobeck*, Aglaopham. p. 332 fl. 2) *Lobeck*, Aglaoph. p. 348. 3) Vgl. *Preller* in Pauly's Real-Enc. d. class. Alt. W. Art. „Orpheus.“ 4) Gen. 27, 19 u. ähnl.

ihm bei diesem seinem Unternehmen kein Betrug, sondern vielmehr *die Begründung und Anempfehlung einer Hypothese* gewesen zu sein, die ihm, dem gläubigen Juden, sich durch die Aehnlichkeit der *orphisch-pythagoreischen und der mosaisch-jüdischen Lehre* von selbst aufdrängte, während ihm zugleich die Sagen der Hellenen alle Voraussetzungen dazu an die Hand gaben. Die eine dieser Voraussetzungen war nämlich, dass den Griechen ihre älteste Bildung aus *Aegypten* gekommen sei; die zweite, dass der Charakter dieser Bildung *orphisch*, d. h. mystisch-religiös gewesen sei und auch Homer und Hesiod u. s. w. die Grundzüge derselben gekannt hätten; die dritte endlich, dass die gleichfalls aus Aegypten stammende pythagoreische Lehre wesentlich dieselbe mit der altorphischen sei. So hatte ja schon z. B. *Herodot* sich dafür erklärt, dass die sogenannten Orphiker oder Bakchiker in der That Aegypter und Pythagoreer seien [1]). Aehnliches war auch in der Folge die herrschende Meinung der Griechen gewesen, und noch in der alexandrinischen ebenso, wie in der spätern Zeit, fand die Behauptung, dass Orpheus auch in Aegypten die dortige Mystik und priesterliche Ascese ursprünglich begründet habe, vielfachen Anklang [2]). Bei solchen Voraussetzungen nun brauchte Aristobulus nur noch anzunehmen, was auch die griechische Sage nicht für unmöglich erklärte, dass Orpheus ein *jüngerer Zeitgenosse* von Moses gewesen sei, um damit zu dem Schluss zu gelangen, dass nicht nur beide in *Aegypten* zusammengetroffen, sondern hier auch der spätere *Gesetzgeber der Israeliten* Lehrer des Erstern und folglich die jüdische Offenbarung die Urquelle gewesen sei, aus der auch die ältesten griechischen Sänger, Theologen und Mysterienstifter ihre höheren Erkenntnisse geschöpft hätten! Nicht minder gestattete es die Chronologie, dass abermals in Aegypten *Pythagoras* (etwa um 550 v. Chr.), zwar nicht mehr mit *Jeremja,* aber doch mit dessen Nachfolgern und also wiederum mit *Mosesschülern* zusammengetroffen und von ihnen unterrichtet worden war! — Diese Hypothese, die zur einen Hälfte auf der Ueberzeugung des Judenthums von der ausschliesslichen Göttlichkeit der mosaischen Religion, und zur andern Hälfte auf den Sagen und religiösen Lehren der griechischen Orphiker und Pythagoreer selbst beruhete, spricht sich thatsächlich in Allem aus, was uns Clemens von Alexandrien, Origenes, Anatolius, Eusebius und Cyrillus über Aristobulus zum Theil mit dessen eigenen Worten

1) Herod. 2, 81. 2) Diodor 4, 25. — Orph. Argon. V. 43 ff. 100 ff.

berichten, während sie zugleich seine grosse Gelehrsamkeit z. B. auch in der Astronomie und nicht minder seinen religiösen Eifer rühmlichst anerkennen. Müssen wir nun zwar den letztern seinem Werthe nach vorläufig ganz auf sich beruhen lassen, so können wir doch nicht umhin, einen Beweis von ersterer auch noch darin zu sehen, dass selbst sehr grosse Sprachkenner und Kritiker lange genug über das Alter seiner Poesien in Zweifel gewesen sind [1]. — Das Wichtigste aber, was wir aus dieser Nachricht zu entnehmen haben, ist der unerwartete Aufschluss, den wir dadurch über das Entstehen des *Therapeuten- und Essenerordens* gewinnen. Denn dieser ist, wie wir gesehen, die Verbindung des Judenthums mit dem Pythagoreismus gewesen; die *Brücke* aber vom Einen zum Andern schlug *Aristobulus* durch seine Hypothese, dass die orphisch-pythagoreischen Lehren *mosaischen* Ursprungs gewesen seien. Wie sehr diese Meinung später Anklang gefunden, ist leicht zu zeigen. Denn dass Moses für denselben zu halten sei mit *Musäus*, dem Lehrer des Orpheus, behaupteten z. B. auch der halbheidnische Geschichtschreiber Artapanus und der Pythagoreer Numenius [2]; und Andere wollten versichern, dass auch *Pythagoras* von Geburt nicht ein Grieche aus Samos oder Syros, sondern vielmehr ein *Syrier* (d. h. wohl ein Palästinenser oder Jude) gewesen sei [3]; oder auch, er habe längere Zeit in Judäa, Phönizien, Unterägypten und Babylonien (d. h. immer in Ländern, die zu jener Zeit stark von Juden bevölkert waren) verweilt, und von den dortigen Weisen Unterricht erhalten [4]. Daher habe er denn von der jüdischen Offenbarung genaue Kunde gehabt und ihre Lehren später den Griechen mitgetheilt, jedoch, um nicht anzustossen, sich dabei der *Allegorie* bedient [5]. Durch diese und ähnliche Lehren musste auch für einen strenge gesinnten Juden die Bedenklichkeit, sich an ein heidnisches Institut anzuschliessen oder ihm vielmehr ein jüdisches nachzubilden, ganz verschwinden. Nicht minder aber eröffnete Aristobulus durch sein Beispiel, womit er in pseudonymen Versen, orphischen und pythagoreischen Mythen, Allegorien, Anwendung der Zahlenlehre z. B. in Betreff der Siebenzahl [6] u. s. w. *jüdischen* Ideen Eingang bei den *Hellenen* zu verschaffen wusste, einen Weg, der

1) *Valckenaer* will aus diesem Grunde auch über die Kirchenväter, die sich hier täuschen liessen, nur ein mildes Urtheil gefällt wissen. 2) Euseb. praep. ev. 9. 27. p. 432—436. 3) Clem. Strom. 1. p. 300. 4) Hermippus ap. Orig. c. Cels. 1, 15. Jambl. V. P. 14—19. 5) Euseb. praep. ev. 8. p. 376 sqq. cf. Clem. Strom. 6. p. 755 sq. 6) Vgl. *Valckenaer* a. a. O. p. 89—125.

ebenfalls allem Anschein nach seitdem von nicht Wenigen betreten ward. Erinnert man sich nun aber nicht nur, was Philon und Josephus über den Pythagoreismus der Therapeuten und Essener, sondern auch über ihre Verehrung der Siebenzahl, über die alterthümliche (orphische) Poesie ihrer Stifter (ἀρχηγεταί) u. s. w. berichten [1]), und bedenkt man, dass die Stiftung des Ordens gerade in Alexandria und gerade in der Zeit des Aristobulus (um 150 v. Chr.) stattgefunden haben muss (§. 28): so kann man kaum mehr zweifeln, dass eben dieser bedeutende Mann gewiss auch Einer derjenigen gewesen ist, die sich bei dieser Stiftung am meisten durch Wort und That mitbetheiligt haben. Zwar möchte sein Beiname: «der Peripatetiker,» wohl kaum die Annahme gestatten, dass er persönlich in den Orden eingetreten sei. Doch schliesst dieser Beiname keineswegs aus, dass er an der orphischen Poesie, an den pythagoreischen und magischen Lehren und so gewiss auch an einem Institute, wie der Essenerorden war, das höchste Interesse nehmen konnte [2]). Das Ansehen aber, worin er als «Lehrer des Ptolemäus» und zugleich als der erste jüdische Gelehrte, der auch in der griechischen Literatur wohl bewandert, doch seiner angestammten Religion treu geblieben war, allgemein bei seinem Volke stand, hat gewiss um so mehr dazu beigetragen, in die von ihm schon um 175 v. Chr. eingeschlagene Richtung bald eine grössere Zahl von Nachfolgern aus dem Judenthum hineinzuziehen, als damit ja überhaupt für Judenthum und Griechenthum die Möglichkeit einer innern und beiderseits durchaus ehrenvollen Versöhnung eröffnet zu werden schien. — Ausser Aristobulus werden dann noch viele andere alexandrinisch-jüdische Schriftsteller genannt, die wahrscheinlich ebenfalls dieser Zeit (180—100 v. Chr.) angehören. Einer der Namhaftesten davon ist *Philon*, der Verfasser eines epischen Gedichtes über *Jerusalem*, aus dessen vierzehntem Buche uns Eusebius etwa 20 Hexameter mitgetheilt hat [3]). Ist er derselbe mit dem «Pythagoreer» Philon, dessen Clemens Alexandrinus gedenkt [4]), so würde er gewiss für einen Therapeuten und sein Gedicht dann wohl auch für eines jener ἔπη zu halten sein, welche sein Namensvetter, der Re-

1) Vgl. oben §. 29. 2) Auch andere Peripatetiker, z. B. *Eudemus* und *Hieronymus* von Rhodus, beschäftigten sich viel mit der orphischen und pythagoreischen Philosophie. Ebenso war in dieser Schule die vielfache Beschäftigung mit der persischen Magie gewissermaassen erblich. Das Vorbild zu allem diesem aber hatte schon *Aristoteles* selbst gegeben. Vgl. §. 33, 1. 3) Euseb. praep. ev. 9, c. 20. 24. 37. 4) Clem. Alex. Strom. 1. p. 305 cf. 337. und Sozomen. 1, 12.

ligionsphilosoph Philon, den Stiftern des Therapeutenordens zuschreibt [1]). Ob er auch derselbe mit dem von Josephus erwähnten Philon dem Aelteren ist [2]), muss zweifelhaft bleiben, da dieser kein Jude, sondern ein Heide gewesen zu sein scheint. — Ein anderer jüdischer Dichter war *Ezechiel*, der über Stoffe aus der israelitischen Geschichte Dramen in griechischer Sprache schrieb. In einem derselben, Ἐξαγωγή betitelt, war der Auszug der Israeliten aus Aegypten unter Moses dargestellt, und wir besitzen noch namhafte Bruchstücke davon bei Eusebius [3]). Vielleicht hatte in ihm der von den Therapeuten aufgeführte *Chorreigen* mit dem Lied von Moses und Mirjam, dessen Philon gedenkt, seinen Ursprung; und eben dahin möchten wohl auch die «Trimeter» gehören, die sich demselben zufolge in den Gedichten der Ordensstifter vorfanden [4]). Vor einiger Zeit sind die Bruchstücke beider Werke gesammelt und in's Deutsche übersetzt worden [5]). — Ferner erwähnt Eusebius eines Gedichtes περὶ τῶν Ἰουδαίων von *Theodotus*, aus dem er einige nicht übel gebaute Verse anführt [6]). Es ist dies wohl nicht der Heide Theodotus, den Josephus als einen derjenigen nennt, der geschichtlich der Juden Erwähnung gethan habe [7]). — Auch der «Prophet» *Kleodemus*, mit dem Zunamen *Malchus*, der, wie Josephus nach Alexander Polyhistor angibt, «eine Geschichte der Juden schrieb, gleichwie auch Moses ihr Gesetzgeber eine solche verfasste [8]),» gehörte gewiss dieser Zeit und Geistesrichtung an. — Ebenso lebte zu dieser Zeit *Jason* von Cyrene, der die Geschichte der Juden unter Seleucus Philopator, Antiochus Epiphanes und Eupator (176—161 v. Chr.) in fünf Büchern beschrieb, und damit dem (wohl bald nach 124 v. Chr. verfassten) zweiten Buche der Maccabäer seine Hauptquelle lieferte [9]). — Wann der alexandrinische Verfasser des dritten Buches der Maccabäer gelebt habe, lässt sich nicht bestimmen. Da er jedoch ein wahrscheinlich erst unter Ptolemäus VII. Physkon vorgefallenes Ereigniss [10]) mit mannichfachen Ausschmückungen in die Zeit des Ptolemäus III. Philopator zurückverlegt [11]), so dürfte er wohl erst bedeutend später gelebt haben [12]).

1) Philon. Op. p. 901. ed. Frcf. 2) Jos. c. Apion. 1, 23. 3) Euseb. praep. ev. 9, 28. p. 421. 422. 430. 452. 453. 4) Philo l. l. 5) *Ezechiel*, des jüdischen Trauerspieldichters, Auszug aus Aegypten und *Philo* des Aelteren Jerusalem, herausgegeben, übersetzt und commentirt von *C. M. Philippson*. Berlin 1830. 6) Euseb. praep. ev. 9 p. 426—429. 7) Jos. c. Ap. 1, 23. 8) Jos. Ant. 1, 16. 9) 2 Macc. 2, 23. 10) Jos. c. Apion. 2, 5. (lat. Zusatz). 11) 3 Macc. 2, 28 ff. 12) Dass auch die der Juden erwähnenden, obwohl

4) Das *Buch der Weisheit* zeigt uns in religiös-philosophischer Beziehung die *früheste, gleichsam schon reife Frucht* der bis dahin besprochenen Erstlingsbeschäftigung der Juden mit den Griechen. Seiner Sprache und Darstellung ebenso wie seinem Inhalte nach ist dieses Buch gewiss in Aegypten und höchst wahrscheinlich zur Zeit des epikureisch gesinnten, äusserst unmoralischen und zugleich den Juden wenigstens im Beginn seiner Herrschaft sehr feindlichen Königes Ptolemäus VII. Physkon (147—117) verfasst worden. Nicht minder geht aus Form und Inhalt des Buches mit Unwiderleglichkeit hervor, dass sein Verfasser ein Mann gewesen ist, der mit den besseren Erzeugnissen der griechischen Philosophie, namentlich den Werken Platons, vertraut war, der aber auch die schlechten Auswüchse jener Philosophie, insbesondere das System Epikurs und dessen Folgen für das äussere Leben gewiss unmittelbar vor Augen hatte und dieselben mit Entschiedenheit zu bekämpfen unternahm. Dabei schloss er sich an die (so viel wir wissen, zuerst von Aristobulus auch bei den Juden eingeführte) Sitte, die eigenen Worte *älteren* Lehrern in den Mund zu legen, insofern an, als er den berühmtesten Vertreter der althebräischen Weisheit, den König *Salomo,* das von ihm selbst hier Auseinandergesetzte vortragen liess[1]). Doch hatte er dabei, wie aus der Berücksichtigung seiner eigenen Zeit deutlich genug hervorgeht, so wenig die Absicht irgend einer Täuschung, als etwa Platon sie hatte, wenn er den Sokrates zum Darsteller seines eigenen Systemes machte. Er konnte aber dem Salomo um so mehr seine Worte in den Mund legen, als in der That alle von ihm vorgetragenen Grundsätze und Lehren echtsalomonisch und althebräisch waren. Dies ist namentlich auch bei seiner Ansicht von der Weisheit selbst der Fall, indem sich zu dem, was er hierüber sagt, viele, zum Theil wörtliche, Parallelen aus dem Buche der Sprichwörter[2]), nicht minder aus den Psalmen, dem

zum Theil von Josephus (c. Ap. 1, 23.) als ***Heiden*** bezeichneten Geschichtschreiber ***Hekatäus, (Hermippus), Demetrius, Eupolemus, (Aristeas),*** und ***Artapanus***, ebenso wie der (um 150 n. Chr. lebende) Pythagoreer ***Numenius*** (vgl. Orig. c. Cels. 1. p. 13. 4. p. 198 fl. Euseb. praep. ev. 9, 8.) sämmtlich ***Juden*** gewesen, vermuthet ***Valckenaer*** Diatribe de Aristob. p. 18. und ihm stimmt ***Dähne*** grösstentheils bei (Jüd. Alex. R. Phil. II. S. 204 fl.). Als Jude wird ein ***Numenius*** 1 Macc. 12, 16. 15, 15. und ein ***Eupolemus*** ib. 8, 17. genannt. Vgl. noch Eus. h. e. 6, 13. — ferner die ***Sibyllinischen Orakel,*** viele ***Orphica*** etc. Für alexandrinisch gebildet hält ***Dähne*** auch (S. 238) die von Josephus (Ant. 17, 6, 2. 9, 3. vgl. Bell. Jud. 1, 21.) als λογιώτατοι bezeichneten palästinensischen Gesetzeserklärer ***Judas***, den Sohn des Sariphäus, und ***Matthias,*** den Sohn des Margalothus. 1) Sap. 7, 1 ff. 9, 8 etc. 2) Insbesondere Prov. 8, 22 ff.

Buche Job und den Büchern Koheleth, Baruch und Ben Sirach [1]) anführen lassen. Doch ist in dieser, wie in andern Beziehungen, ein bedeutender Fortschritt im Buche der Weisheit unverkennbar. Denn was zuerst den Begriff der Weisheit *an sich* betrifft, so wird dieselbe hier schon viel bestimmter, wie früher, als eine *Emanation* aus Gott gefasst, in der sich, Gott selbst gegenüber, das göttliche Wesen allseitig abspiegelt, wogegen sie der Welt gegenüber nichts destoweniger Eins ist mit der göttlichen Vorsehung, sowie überhaupt Eins mit dem Geiste Gottes. Daher wird dann auch die Weisheit hier viel deutlicher, als in allen frühern biblischen Büchern, *personificirt* — d. h. in ihr eine selbständige Persönlichkeit neben der Gottes (des Vaters) gewissermaassen schon *geahnt*. Von dieser Fassung der σοφία bis zur Lehre vom λόγος war nur noch ein Schritt nöthig [2]). Ist dies nun die Weisheit *an sich* oder in ihrem übergeschöpflichen Sein, so ist dann das Zweite, dass sie aus ihrem göttlichen Sein auch hervorgetreten d. h. von Gott *den Menschen mitgetheilt* ist und sich nun so theils als *theoretische*, theils als *praktische* Weisheit in der Menschenwelt bewährt. Auch in allen diesen Beziehungen finden wir weit genauere Bestimmungen darüber im Buche der Weisheit, als in den frühern Büchern, zugleich mit der deutlichen Absicht, dass die so gefasste *gottmenschliche* Weisheit dem von den Griechen für Weisheit Gehaltenen als einem blos *Menschlichen* entgegengestellt werden soll. Als theoretische Weisheit nämlich ist sie die richtige Einsicht in das Wesen alles Seienden (τῶν ὄντων γνῶσις ἀψευδής), so dass in ihr sich Kosmologie, Chronologie, Astronomie, Zoologie, Botanik, Pneumatologie, Psychologie, Geschichtskenntnisse, Erkenntniss der Zukunft, kurz Alles, was irgendwie den Namen *Wissenschaft* führen kann, zusammenfassen [3]). Als praktische Weisheit aber ist sie das im rechten Thun sich zeigende richtige Auffassen aller Lebensverhältnisse, so dass sie sich demgemäss zugleich als Kunstfertigkeit in jeder Beziehung, als Erkenntniss des göttlichen Willens und als Tugendhaftigkeit überhaupt darstellt [4]). — Zeigen schon diese Bestimmungen und namentlich das über die theoretische Weisheit Gesagte einen deutlichen Einfluss griechischer Wissenschaftlichkeit, so erhellt dieser griechische Einfluss noch mehr aus der offenbar *platonisirenden* Geistesrichtung des Verfassers. Einmal nämlich kennt und billigt er die in der platonischen Philosophie vorzugsweise behandelten, ausserdem aber mehr oder minder freilich auch

1) Insbesondere Sir. 24, 1 ff. 2) Vgl. insbesondere Sap. 7, 1 ff. 3) Sap. 7, 16—21. 4) Sap. 3, 11. 4, 11. 6, 17 ff. 7, 12. 16. 8, 6 ff. 9, 11 ff, c. 10. 14, 2. etc.

bei Aristoteles, den Stoikern u. s. w. vorkommenden Lehren: von der Bildung der Welt aus der ὕλη ἄμορφος [1]), von der Liebe als dem Prinzipe der göttlichen Wirksamkeit in der Welt [2]), von der göttlichen Vorsehung unter der Bezeichnung πρόνοια und προνοεῖν [3]), von der Präexistenz der Seelen [4]), von dem Leibe als dem Sitze der Sünde [5]) und als Hemmniss eines freien Aufschwunges der Seele zu hellerer Erkenntniss [6]), von den vier Cardinaltugenden [7]) u. dgl. Hat so selbst der *Inhalt* der hier vorgetragenen Lehren platonisch-griechische Elemente, so trägt dann auch die ganze Darstellung derselben unverkennbar ein *platonisirendes Colorit*. Dennoch sind es mehr platonische Anklänge, als wirkliche platonische Lehren und Lehrformen, die sich uns hier zu erkennen geben. Wird doch gerade das, was bei Platon die Hauptsache ist, die Ideenlehre, hier noch mit keinem Worte erwähnt! Und so ist auch noch vieles Andere, was für die platonische Philosophie wesentlich ist, hier mit Stillschweigen übergangen. Aehnliches aber gilt auch in Betreff der Form des Vortrages, wofür nicht etwa der platonische Dialog, sondern, wie es sich für den hier redend eingeführten Salomo allein passte, der poetische Parallelismus der Hebräer gewählt ist. Brachte schon diese Einführung Salomo's als Sprechers es nothwendig mit sich, dass der Verfasser die weit spätern Leistungen der Griechen nicht ausdrücklich und geradezu, sondern nur verdeckt berücksichtigen konnte: so zeigte er doch auch darin eine gegen früher nicht wenig veränderte Beurtheilung des Heidenthums, dass er zugestand, die Heiden hätten freilich in Erforschung der *weltlichen* Dinge vieles Treffliche geleistet [8]); auch sei das *edlere*, die Natur und ihre Elemente als solche verehrende (magische) Heidenthum [9]) gar wohl von dem tiefer stehenden, selbst die Werke der eigenen Hand anbetenden (griechischen) Heidenthum [10]) zu unterscheiden; ja auch in diesem sei die zur Verfertigung der Bildsäulen und Gemälde der Götter angewandte Kunst als solche allerdings noch zu schätzen [11]). Ueberhaupt stellt der Verfasser ganz anders, wie dies sonst bei den Juden der Fall ist, die Schönheit sehr hoch [12]). Dagegen bekämpft er nicht nur den gesammten, ägyptisch-griechischen Thier- und Götzendienst auf's Entschiedenste [13]); sondern noch unmittelbarer hat er es mit Freigeistern zu thun, welche alles Göttliche leugnen, der Zufalls-

1) Sap. 11, 17. 2) Sap. 11, 24. 3) Sap. 6. 7. 14. 3. 17, 2. 4) Sap. 8. 19 sq. 5) Sap. 1, 4. 8, 20 6) Sap. 9, 15. 7) Sap. 8, 7. 8) Sap. 13. 9. 9) Sap. 13, 1—9. 10) Sap. 13, 10 ff. 11) Sap. 14, 18 ff. 12) Sap. 13, 3. 7. 13) Sap. 13—15.

lehre und materialistisch-philosophischen Ansichten über das Wesen und das Schicksal der Seele nach dem Tode huldigen, sich einem zügellosen Leben in sinnlichen Genüssen hingeben und verbrecherischen Rathschlägen der Grausamkeit und der Tücke ein geneigtes Ohr leihen [1]. In dieser Schilderung, die besonders auch gegen die Herrscher [2]) und die ihnen anhängenden Juden [3]) gerichtet ist, glaubt man die Lasterhaftigkeit am Hofe des Ptolemäus Physkon und dessen eigene maasslose Schwelgerei und Grausamkeit [4]), gestützt auf Grundsätzen der Gottes- und Geistesleugnung, wie sie die epikureische Lehre aufstellte, gerügt zu sehen. Sehr merkwürdig sind ausserdem auch solche Stellen, wo die *Ehelosigkeit* weit dringender, als in irgend einem andern Buche des alten Testamentes, aber doch nicht mit Verwerfung der Ehe selber [5]), und ebenso das Gebet vor *Sonnenaufgang* [6]) empfohlen wird. Man wird dadurch sogleich an die Therapeuten erinnert. Schliesslich ist noch hinzuzufügen, dass das Buch sicher ursprünglich griechisch geschrieben, nicht aus dem Hebräischen übersetzt worden ist; denn dies beweisen die vielen zusammengesetzten Wörter, die griechischen Wortspiele, die Benutzung der LXX u. s. w. ganz unwiderleglich. — Ist nun aber schon aus der innern Vortrefflichkeit des Buches mit grösster Wahrscheinlichkeit zu vermuthen, dass nur ein *namhafter* Mann sein Verfasser gewesen: so dürfte unter allen zu jener Zeit in Aegypten Lebenden, soviel wir dieses jetzt noch zu beurtheilen vermögen, gewiss Keiner mehr Anspruch hierauf haben, als derselbe *Aristobulus*, der der Lehrer des Ptolemäus gewesen war und der durch seine Schrift über Moses die hebräisch-griechische Philosophie zuerst begründet hatte. Denn die Theilnahme, die er gewiss noch in spätern Jahren seinem missrathenen Zögling zuwandte, die Kenntniss des ägyptischen Königshofes und seiner Schlechtigkeit, welche ihm sein früherer naher Verkehr damit gab, ferner seine lange Beschäftigung mit der hebräischen und der griechischen Literatur, seine streng-jüdische Gesinnung und seine im Alter wohl mehr geläuterte Religiosität verbunden mit seiner Hochschätzung orphisch-platonisch-therapeutischer Grundsätze und Lehren, endlich seine poetische Begabung und Sprachfertigkeit, seine Gewohnheit, alten Weisen seine Ansichten in den Mund zu legen — dieses Alles dürfte gewiss ihn vor Allen dazu sowohl aufgefordert als

1) Sap. 2, 1—20. 2) Sap. 6, 9. cf. 1, 1. 3) Sap. 1, 12. 4) Pol. 31, 26, 14. 34, 14, 6. Athen. 4, 184 c. 6, 252 c. 10, 549 ff. Justin. 38, 8. Val. Max. 9, 1. Ext. 5, 2. Ext. 5. 5) Sap. 3, 13 ff. 7, 28. 6) Sap. 16, 28.

befähigt haben, in seinem Greisenalter (etwa um 130 v. Chr.) das uns noch erhaltene Buch der Weisheit zu verfassen. Dass seine Ansicht über die Weisheit jedenfalls schon früher ähnlich wie die im Buche der Weisheit vorgetragene war, zeigt ein Fragment, welches uns *Eusebius* aus seinem mosaischen Commentar aufbewahrt hat. Er sagt darin: «Es war angemessen wegen der Mühseligkeiten des Lebens, dass Gott den *siebenten* Tag zur Ruhe anwies, der physisch auch der erste Anfang des Lichtes, in welchem Alles überschaut wird, genannt werden kann. Metaphorisch aber lässt sich dieses auch auf die *Weisheit* beziehen, aus der alles Licht hervorgegangen ist. Desshalb sagen Einige von denen, die zur Schule der Peripatetiker gehören, dass sie mit einer Fackel zu vergleichen sei, indem Alle, die ihr Gehör gäben, unerschütterlich blieben ihr ganzes Leben hindurch. *Weiser jedoch und schöner sagt einer unserer Vorfahren, Salomo, dass sie, ehe Himmel und Erde war, vorhanden gewesen sei.* Dies aber stimmt zu dem, was wir vorher erwähnten [1].» Zugleich würde sich aus dieser Annahme erklären, wie Aristobulus später zu den LXX gezählt und dann sogar zuweilen auch in die Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus, in der diese Uebersetzung gemacht sein sollte, zurückversetzt werden konnte [2]. — Doch wollte der Verfasser des Buches auf keine Weise genannt sein, und so bleibt denn freilich, was immer wir darüber aufstellen mögen, eine blosse Vermuthung.

5) Nach dieser Zeit verbirgt sich uns die literarische Thätigkeit der alexandrinischen Juden wahrscheinlich grösstentheils unter therapeutisch-essenischer und pythagoreischer Hülle, bis sie ein Jahrhundert später mit Philon wieder hervortritt. Vielleicht gehört ein Theil der früher (in der Schlussanmerkung zu Nr. 3.) genannten jüdisch-alexandrinischen Schriftsteller dieser Zeit an. Jedenfalls aber hat die schriftstellerische Thätigkeit der hellenistischen Juden während des letzten vorchristlichen Jahrhunderts nicht geruht, sondern sich mit ihren Erzeugnissen theils an ein jüdisches, theils an ein hellenisches Publikum gewandt und beide in eine nähere Beziehung mit einander zu bringen gesucht. Dass unter Anderm auch das *Buch Henoch* (um 30 v. Chr.) diesem Kreise angehörte, ist wegen seiner Form als angeblich sehr alter, dem Henoch in den Mund gelegte, Prophezeiung, dann auch wegen

1) Eus. praep. ev. 13, 12. p. 667. 2) Eus. h. e. 7, 32. Clem. Alex. Strom. 5. p. 705.

seiner ausführlichen Engellehre, seiner Berücksichtigung der Astronomie u. s. w. höchst wahrscheinlich; nur legt der Verfasser eine so genaue Kenntniss der Verhältnisse in Palästina an den Tag, dass er wohl eher hier, als in Alexandria selbst, zu suchen sein dürfte. — Uebrigens darf man nicht glauben, dass die im Allgemeinen von therapeutisch-essenischen Grundsätzen bestimmten hellenistisch-jüdischen Gelehrten dieser Zeit, insofern sie sich mit hellenischer Philosophie befassten, blos bei dem altpythagoreischen System und dessen jüdischer Umschmelzung stehen geblieben wären. Vielmehr zog schon Aristobulus auch das platonische und das aristotelische System mit hinein; und gewiss haben seine Nachfolger, wie der Charakter der philonischen Lehre nicht bezweifeln lässt, auch den Stoicismus und den Skepticismus und ebenso wohl auch das ägyptische, sowie noch weit mehr das magische Religionssystem in ihrer Lehre mit berücksichtigt, so dass diese nun vor allen andern Systemen jener Zeit einen durchaus *synkretistischen* Charakter erhielt. Wie sie sich dabei im Einzelnen ausnahm, vermögen wir freilich nicht mehr zu bestimmen; dass sie aber in jeder Beziehung die unmittelbare Vorstufe des *philonischen Systems* gewesen und dieses als ihr nächstes, alle ihre Elemente in sich vereinigendes Erzeugniss zu betrachten sein wird, kann bei der Stätigkeit aller natürlich-menschlichen Entwickelungen vernünftiger Weise nicht beanstandet werden. So vermögen wir dann auch erst durch das philonische System einen vollständigern Aufschluss über dessen nähere und entferntere Vorgänger zu gewinnen, müssen aber, bevor wir uns zu diesem selbst wenden, noch die über den engern Kreis der Wissenschaft und Philosophie hinausreichenden *allgemeinern Beziehungen*, in welche sich zur Zeit seines Auftretens Judenthum und Heidenthum zum Behuf *nächster Vereinigung* mit einander im äussern Leben selbst vielseitigst eingelassen hatten, einer kurzen Erwägung unterziehen.

§. 36.

Die Hellenisten im Judenthum und die Proselyten aus dem Heidenthum.

1) Es kann uns hier nicht darum zu thun sein, den grossen Umfang zu beschreiben, den seit dem Eroberungszuge Alexanders des Grossen allmählich der Hellenismus im Judenthum gewonnen hatte; denn darüber ist bereits hinreichend gesprochen worden

§. 12, 5—7. §. 13, 6). Was uns hier beschäftigt, ist blos die Einwirkung, die derselbe abgesehen von bestimmten Lehrbegriffen, wie dem sadducäischen und essenischen, rein als solcher auf die sich ihm anschliessenden Juden naturgemäss ausübte. Um uns aber nicht in allgemeinen Betrachtungen zu verlieren, wie Jeder sie nach dem bisher Beigebrachten von selbst schon anstellen kann, wählen wir lieber den namhaftesten Vertreter des jüdischen Hellenismus, nämlich *Flavius Josephus*, um an seinem Beispiele zu zeigen, von welchen Gesinnungen jener in der Regel begleitet war. Zwar gehört Josephus, rein chronologisch betrachtet, schon der nachchristlichen Zeit an, da er in den Jahren 37—93 n. Chr. lebte. Allein seiner Bildungsstufe nach kann er immerhin noch als ein vorchristlicher oder vielmehr auf der Grenzscheide zwischen Judenthum und Christenthum stehender Jude betrachtet werden, ähnlich wie *Plutarch* trotz seiner Lebenszeit (50—120 n. Chr.) doch in Wahrheit noch ein vorchristlicher Heide war. Geboren zu Jerusalem aus priesterlichem Geschlecht, erhielt er eine gelehrte Bildung, wie man sie unter seinem Volke nur erhalten konnte. Namentlich erhielt er Gelegenheit, alle zu seiner Zeit stattfindenden religiösen und politischen Spaltungen unter den Juden aufs genaueste kennen zu lernen, und der Erfolg war, dass er sich für keine derselben ausschliesslich entschied. Ebenso blieben ihm auch die innern Zustände des Heidenthums in seiner Zeit nicht verborgen, indem ihm unter andern seine Anwesenheit in Rom (63 n. Chr.) und sein Verkehr mit dem kaiserlichen Hofe selbst hinreichenden Aufschluss darüber geben konnte. Nach seinem Vaterlande zurückgekehrt, trat er zwar anfangs der dort ausgebrochenen Empörung gegen die Römer entgegen, schloss sich ihr dann aber doch an und ward nun Befehlshaber von Galiläa. Bei der Einnahme von Jotapata in römische Gefangenschaft gerathend, verblieb er zwei Jahre darin, bis er sich durch seine Prophezeiung von der künftigen Grösse Vespasians dessen Aufmerksamkeit zuzog[1]) und seine Freiheit wiedererhielt. Er nahm hierauf den kaiserlichen Familiennamen Flavius an, machte noch unter Titus die Belagerung Jerusalems mit, ging dann mit diesem nach Rom, und lebte seitdem daselbst, wie es scheint, in ununterbrochenen freundschaftlichen Verhältnissen mit der kaiserlichen Familie, während er sich zugleich mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigte. Aus der Widmung seiner Schrif-

1) Suet. Vesp. c. 5. interpr.

ten an Epaphroditus hat man geschlossen, dass dieses wohl der kaiserliche Freigelassene Epaphroditus gewesen, und Josephus, in dessen Sturz mit verwickelt, auf den Befehl des Kaisers Domitian (81—96 n. Chr.), dessen dreizehntes Regierungsjahr er noch erwähnt, in eben diesem Jahr (93) zu Rom hingerichtet worden ist[1]). Seine umfangreichen Werke[2]) geben uns seine nicht gerade sehr tiefeindringende Ansicht hinreichend zuerkennen. Ein besonders darin hervortretender Zug ist die Liebe zu seinem Volke, welche gross genug war, um fast allein ihm alle seine Werke einzugeben. Ausserdem drückt er seine Gesinnung ganz besonders in seinen sehr günstigen Urtheilen über die Essener aus, so wenig er sich auch bewogen sah, ihnen persönlich beizutreten[3]). Auch sonst noch bemerkt man bei ihm eine gewisse Vorliebe für alexandrinische Religionsphilosophie, wenn gleich er diese ausdrücklich nicht erwähnt. So benutzt er nicht nur überall die alexandrinische Bibelübersetzung, sondern billigt auch vielfach die allegorische Schriftauslegung[4]), und spricht sich dann namentlich über *Gott* ganz ähnlich wie Philon aus. Moses nämlich habe über ihn gelehrt, dass er unerzeugt (*ἀγένητος*), in alle Ewigkeit hin unveränderlich (*ἀναλλοίωτος*), von aller menschlichen Vorzüglichkeit sich lossagend, zwar in seiner Kraftäusserung (*δυνάμει*) erkennbar, aber unerforschlich seinem Wesen nach (*κατ' οὐσίαν ἄγνωστος*) sei[5]). Indem er aber Alles, was er erschaffen, den Himmel, die Luft, die Erde und die Meere, durchdringe, ja selbst hiermit sich noch nicht begnüge[6]), kehre er, überallhin ausgegossen (*πανταχοῦ κεχυμένον*), in allen Gestalten wieder und

1) *Salvador*, die Römerherrschaft in Palästina II. S. 423. 2) Diese sind: 1) die *Geschichte des jüdischen Krieges*, Περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου oder Ἰουδαικὴ ἱστορία περὶ ἁλώσεως (7 BB.). Ein gedrängter lateinischer Auszug daraus, betitelt: Egesippi (d. i. wohl Josephi oder Ex Josepho) de excidio urbis Hierosolym., findet sich bei den Werken des Ambrosius. Ausserdem gibt es noch eine vollständige, vielleicht von *Rufinus* herrührende, lateinische Uebersetzung, wodurch manches im griechischen Text Fehlende ergänzt wird. 2) Die *jüdischen Alterthümer*, Ἰουδαικὴ ἀρχαιολογία (20 BB.), erzählen die jüdische Geschichte vom Anfang an bis zum zwölften Jahre Nero's (65 n. Chr.). 3) Die *Geschichte seines eigenen Lebens*, Φλαβίου Ἰωσήπου βίος, und 4) die *Schrift gegen Apion*, Περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος (2 BB.). Die in dem Vorwort und am Schluss seiner Alterthümer geäusserte Absicht, ein *Werk über Gott und sein Wesen* in 4 BB. (cf. Ant. 3, 4, 11.) zu schreiben, scheint nicht ausgeführt, und die Schrift *über das Weltall*, Περὶ τοῦ παντός, von der ein Fragment häufig mit seinen Werken verbunden wird, ihm ohne ausreichenden Grund beigelegt zu sein. Ebenso ist wohl auch das s. g. 4. Buch der Maccabäer (sonst betitelt: Εἰς Μακκαβαίους λόγος ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ) nicht von ihm. 3) Bell. Jud. 2, 8, 2—13. Ant. 18, 1, 5 etc. cf. Vit. 2. 4) Vgl. Ant. 1, 1, 4. 1, 7, 1. 3, 11, 11. 17, 6, 2. cf. ib. 9, 3, 5) Contr. Ap. 2, 16. 8) Ant. 8, 4, 2.

könne so der Mannichfaltige (τὸν πολὺν) genannt werden [1]; ja er sei desshalb auch mit dem Gesetze zu vergleichen, da, wie dieses zu allen Menschen gedrungen, so auch Gott der ganzen Welt gegenwärtig sei (ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου πεφοίτηκεν) [2]. Abraham aber sei der Erste gewesen, der es unternommen habe zu lehren, dass ein einiger Gott der Werkmeister des All gewesen sei, allem Uebrigen dagegen, was immer vorhanden sei, das Sein nur auf Jenes Veranlassung zustehe, nicht aus einer ihm einwohnenden eigenthümlichen Kraft. Dies habe er aus der Veränderung erschlossen, welche die Erde und das Meer, die Sonne und der Mond nebst den übrigen himmlischen Zeichen erleiden. Denn hätten sie eine eigenthümlich ihnen beiwohnende Kraft: so würden sie auch im Stande sein, sich in der Beschaffenheit, die ihnen einmal angemessen erschienen wäre, zu behaupten — dies jedoch sei nicht der Fall [3]). — Auch die (platonische) Lehre, dass die Seele, dem Körper eingeboren (σώματι ἐμφυομένῃ), traurig daran sei (κακοπαθεῖ), ist eine von ihm selbst gehegte, nicht blos Andern gelegentlich zugeschriebene, Ansicht [4]). — Ergibt sich schon hinreichend aus diesen Stellen, die sich leicht noch vermehren liessen, die entschiedene Hinneigung des Josephus zu *essenisch-alexandrinischen Ansichten* [5]), so zeigen dann auch seine Angaben über Johannes den Täufer [6]), über Christus selbst, wenn die äusserlich-kritisch auf's beste beglaubigte Stelle ächt ist [7]), und über Jacobus, den Bruder Jesu, der genannt wird Christus [8]), dass er ein Mann war, der bereits auf der Schwelle des Christenthums stand. Man könnte sogar vermuthen, dass es hauptsächlich nur sein irriges, ihm nämlich durch seinen ganz unzeitigen Patriotismus, wie er glaubte, gebotenes *Ehrgefühl* war, wodurch er abgehalten wurde, in der That Christ zu werden. Mindestens lag in seinem *System* überhaupt so wenig ein unüberwindliches Hinderniss dafür, als etwa auf heidnischer Seite ein solches in dem System Plutarchs lag.

2) Wenn dieses Beispiel des Josephus lehren kann, dass die Juden, welche sich dem Hellenismus anschlossen, zunächst in sprachlicher Rücksicht und dadurch bedingter allgemein-geistiger Bildung, dann auch in ihren politischen und selbst religiösen An-

1) Ant. 6. 11. 8. 2) Contr. Ap. 2, 39. 3) Ant. 1, 7, 1. 4) Contr. Ap. 2, 24. cf. Ant. 7, 8, 7. 5) Vgl. *Bretschneider*, Capita theol. Jud. dogm. e Flavii Josephi scriptis collecta. Viteb. 1812. *Gfrörer*, Philo II. 7. 356 fl. *Dähne*, Jüd. Alex. Rel. Phil. II. S. 240 fl. 6) Ant. 18, 5, 2. 7) Ant. 18, 3, 3. cf. Eus. h. e. 1, 11. demonstr. ev. 3, 7. Hieron. de script. eccl. c. 13. 8) Ant. 20, 9, 1.

sichten den Heiden sich zu nähern kaum umhin konnten: so fand von der andern Seite auch eine Annäherung nicht weniger Heiden an die Juden dadurch Statt, dass sie zur Religion derselben als völlige oder theilweise Proselyten übertraten. Ein ähnliches Bedürfniss nämlich, wie das, welches damals viele Römer und Griechen zum Eintritte in die ägyptischen Mysterien, zur Aufnahme der orientalischen Magie und zur Hochschätzung des Neupythagoreismus trieb, bewog Andere von ihnen, und zwar keineswegs in geringer Anzahl, zur Annahme der jüdischen Religion, trotz aller Vorurtheile, die bei den Heiden im Allgemeinen noch dagegen bestanden. Dies geschah wohl schon früh in Aegypten und in Palästina selbst, in grösserem Maasse jedoch, nachdem durch Pompejus (63) und Julius Cäsar (45 v. Chr.) viele Juden nach Rom verpflanzt worden waren. Deutliche Beweise hiervon geben die zwei Vertreibungen der Juden aus Rom, das eine Mal unter Tiberius (19 n. Chr.), das andere Mal unter Claudius (52 n. Chr.), und ebenso die Art, wie sich Horaz, Juvenal, Tacitus, Sueton, Dio Cassius [1]) u. s. w. über die Juden aussprechen (vgl. §. 12, 6). Denn so sehr ihr Eifer gegen den jüdischen «Aberglauben» (Superstitio — Credat Judaeus Apella!) und gegen die allen bisherigen religiösen Ansichten bei ihnen zuwiderlaufende Religion der Juden (profani ritus) den Beweis liefert, dass die Mehrzahl der Gebildeten kaum Worte zu finden wusste, die ihre Abneigung dagegen stark genug bezeichneten: so zeigt doch selbst schon diese Abneigung, wie sehr die Gemüther davon berührt wurden. Den Einfluss des Judenthums auf die niedern Volksklassen aber haben wir uns gewiss noch weit grösser zu denken, besonders insofern sich darin, wie Sueton mit seinem Chresto impulsore anzudeuten scheint, vornehmlich auch die messianischen Ansichten geltend machten. Daher berichtet uns nun auch Josephus und das neue Testament über viele Heiden, die unter dem Namen Proselyten oder Gottesfürchtige, *σεβόμενοι* oder *φοβούμενοι τὸν θεόν*, an der jüdischen Gottesverehrung und selbst dem Tempelcult zu Jerusalem Theil nahmen [2]). Zu ihnen gehörte namentlich der Hauptmann Cornelius vor seiner Bekehrung zum Christenthum [3]), und noch früher der Hauptmann von Karpharnaum [4]), vielleicht auch der Hauptmann, der bei

1) Hor. Sat. 1, 4. 142. Juv. Sat. 14, 100. Tac. Ann. 2, 85. Hist. 5, 5, Suet. Tib. 36. Dio Cass. 37, 17. 2) Jos. Ant. 14, 7, 2. Bell. Jud. 2, 17, 10. 7, 3, 3. Vit. 23. Mt. 23, 15. Joh. 11, 20. Apg. 2, 10. 6, 5. 13, 16. 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17. 18, 7 u. s. w. 3) Apg. 10, 2. 4) Mt. 8, 5 ff. Luc. 7, 1 ff. cf. Joh. 4. 46 ff.

der Kreuzigung Jesu gegenwärtig war [1]). Beachtenswerth aber ist, dass wir bei allen diesen zugleich eine, mit der in ihnen schon vorgegangenen Vereinigung von Heidenthum und Judenthum gewiss nahe zusammenhängende, grosse Bereitwilligkeit zur Annahme des Christenthumes antreffen. Ferner ist es von nicht geringer Bedeutung, dass es an dem (herodianischen) Tempel zu Jerusalem einen eigenen Vorhof der Heiden oder vielmehr grosse Hallen gab, in denen griechische und lateinische Inschriften auf den Säulen allen Nichtjuden das Weitergehen verboten [2]), — und nicht minder, dass gerade die Pharisäer ein emsiges Bemühen zeigten, Proselyten zu gewinnen [3]). Hierdurch wird sehr glaublich, dass der Hauptsache nach wohl schon für die Zeit des zweiten jüdischen Tempels Geltung gehabt hat, was spätere jüdische Quellen über das Proselytenwesen und insbesondere über den Unterschied der Proselyten des *Thores* und der Proselyten der *Gerechtigkeit* oder der « vollkommenen Israeliten » angeben. Nach Maimonides [4]) nämlich sollen die Ersteren, welche am Thore des Tempels stehen bleiben mussten, nur auf die *sieben noachitischen Gebote* verpflichtet worden sein, während die Anderen sich zur Haltung *aller* mosaischen Gebote und pharisäischen Satzungen verpflichteten und durch Beschneidung, Taufe (d. h. wohl nur Waschung nach dem Heilen der Wunde, welche die Beschneidung verursacht hatte) und Opfer feierlich in das Judenthum aufgenommen wurden. Dass die Proselytentaufe, obwohl sie erst im babylonischen Talmud erwähnt wird [5]), doch schon älter als die johanneische und christliche Taufe, ja vielleicht älter, als selbst die essenischen Taufbäder gewesen ist, möchte bei den vielfachen, auch schon durch das Gesetz vorgeschriebenen, heiligen Waschungen der Juden [6]), bei der Nothwendigkeit, eine solche nach der Beschneidung anzuwenden und auch die Aufnahme der Frauen doch irgendwie passend zu bezeichnen, endlich bei der Undenkbarkeit, dass die Juden diesen Gebrauch etwa von den Christen entlehnt haben sollten, wohl kaum mit Grund zu beanstanden sein [7]). Ihr gegenüber war freilich die (pythagoreische) Essenertaufe, die Johannestaufe und die christliche Taufe jedes Mal etwas ganz Neues. Nichtsdestoweniger aber hatten doch auch alle

1) Mt. 27, 54. Marc. 15, 47. Luc. 23, 55. 2) Jos. Bell. Jud. 5, 5, 2. 6, 2, 4. Philon. Op. II. 577. ed. Mang. cf. M. Chelim. 1, 8. Apg. 21, 28. 3) Mt. 23, 15. cf. Neh. 10, 28. Esth. 8, 17. 4) Jad Chaseka Tract. Hilch. Melach. 9, 1. 5) Bab. Jebam. fol. 46, 2. cf. Mischn. Pesach. 8, 8. 6) Lev. 15, 13. 21 sq. 27. Num. 19, 19. 7) Vgl. *Winer* Bibl. R. W. Bd. II. S. 285 ff.

etwas Gemeinsames damit, indem sie alle von dem (bald mehr äusserlich, bald mehr innerlich gefassten) Begriffe einer *geistig-natürlichen Unreinheit* ausgingen, die eben desshalb auch auf entsprechende Art wieder zu beseitigen war. — Ueber die sieben noachitischen Gebote aber lehrte die spätere jüdische Tradition [1], es seien dadurch den Söhnen Noahs d. h. allen Menschen 1) die Gotteslästerung, 2) der Stern-, wie überhaupt der Götzendienst, 3) der Todtschlag, 4) die Blutschande, 5) der Raub, 6) die Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit und 7) das Essen des Fleisches im Blute untersagt worden. — Nun stützte sich aber auf eine offenbar verwandte *alte* Sitte der Juden merkwürdiger Weise auch die Vorschrift des Apostelconciles (50 n. Chr.) in Betreff der Aufnahme von Heidenchristen. Darnach sollten dieselben versprechen, sich in Zukunft 1) vom Genusse der Götzenopfer (ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων, εἰδωλόθυτα), 2) vom Blute und vom Erstickten (πνικτὸν καὶ αἷμα), 3) von der Hurerei (πόρνεια) enthalten zu wollen [2]. Denn, setzt Jacobus hinzu, Moses hat seit alten Geschlechtern in jeder (heidnischen) Stadt Solche, die ihn verkünden, indem er in den Synagogen an jedem Sabbat vorgelesen wird [3]. Diese ganze Bezeichnung alter « Mosesverkünder » unter den Heiden stimmt zu sehr mit den Ausdrücken überein, womit die *Essener* sich selbst und ihre Vorfahren zu bezeichnen pflegten, als dass man nicht vor Allen an sie zu denken sich veranlasst sehen müsste. Gewiss waren sie nach dem Ursprung ihres Ordens und nach dem Geist aller Einrichtungen desselben ganz besonders geneigt, Heiden unter möglichst glimpflichen Bedingungen, so namentlich auch unter Erlass der Beschneidung und der Befolgung pharisäischer Satzungen, in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, sei es nun, dass diese Gemeinschaft in einem selbst äusserlichen Anschluss der Aufgenommenen an den Orden (etwa als dessen unterste Klasse) oder wenigstens in einem nähern religiösen Verkehr derselben mit den Ordensmitgliedern, Theilnahme an ihrem Gottesdienst u. s. w. bestand. So erklären sich auch am leichtesten die Bedingungen der Aufnahme, die sonst wenigstens in einem Punkt etwas höchst Auffallendes haben. Denn einmal mussten die Essener nebst dem Glauben an Einen Gott die Enthaltung von *Götzenopfern* noch aus ganz besondern Gründen verlangen, indem ihnen diese nicht nur als Götzendienst, sondern auch als

1) Bab. Sanhedr. 7. f. 56. cf. Gen. 9, 1—9. 2) Apg. 15, 20. 29. 21, 25. 3) Apg. 15, 21.

blutige Opfer ein Gräuel waren [1]). Sodann zeigt sich auch in der zweiten Vorschrift dieser ihr Abscheu vor dem Genuss des Blutigen. Kein Bericht sagt uns von ihnen, dass sie sich von *allem Fleischgenuss* (an Werktagen u. s. w.) enthalten hätten, wenn es auch Strengere schon unter ihnen gegeben haben mag, die darin nach dem Vorbilde des Pythagoras [2]) und aus ascetischen Gründen eine Vollkommenheit zu finden glaubten. Um so strenger aber werden sie den pythagoreischen Vorschriften darin nachgekommen sein, dass sie auf die Erfüllung des, jenen Vorschriften entsprechenden, mosaischen Gesetzes über die Enthaltung vom Genusse des *Blutes* und des Erstickten [3]) drangen, indem sie sich dabei auch auf ein älteres noachitisches Gesetz wenigstens in Betreff des Ersteren berufen konnten [4]). Das eigentlich Entscheidende aber ist die dritte Vorschrift, die Enthaltung von der πόρνεια, welche nach den herrschenden Grundsätzen der Juden schwerlich als eine besondere Bedingung zur Aufnahme gestellt worden sein kann. Dagegen drangen die Essener ganz besonders auf Sittenreinheit in dieser Beziehung, indem sie theils sich der Ehe ganz enthielten, theils dieselbe strengstens auf ihren Zweck, Kinder zu erzeugen, beschränkt wissen wollten, darin aber übereinstimmten, dass das Gegentheil davon als πόρνεια etwas mit der höhern Vollkommenheit schlechthin Unverträgliches sei. Nun erklärt Paulus an einer Stelle, die wohl als officielle Auslegung der erwähnten Apostelvorschrift (50 n. Chr.) betrachtet werden muss, nämlich im ersten Brief an die Thessalonicher (52) die πόρνεια genau in diesem Sinne der Essener, wenn er sagt, «ein Jeder müsse wissen sein Gefäss (τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος) in Heiligkeit und Ehre zu besitzen, nicht in Leidenschaft der Begierlichkeit, wie die Heiden, die Gott nicht kennen [5]).» Damit ist die Sittenreinheit in geschlechtlicher Rücksicht sowohl *ausser* als *in* der Ehe der unmittelbar vorher erwähnten πόρνεια entgegengesetzt und letztere als etwas specifisch Heidnisches bezeichnet. Es kommt noch hinzu, dass Jacobus selbst, wie wir gesehen, wenigstens spätern Nachrichten zufolge, essenisch lebte (§. 31, 3). Uebrigens versteht sich, dass jene ältere jüdisch-essenische Sitte bei ihrer Einführung ins Christenthum durch Beschluss des Apostel-

1) S. oben §. 29. 2) Diog. L. 8, 13. vgl. jedoch ib. 19. Auch in andern Beziehungen befolgten die Essener nicht überall genau das Beispiel des Pythagoras. So zündeten sie z. B. an Werktagen auch Feuer an, während Pythagoras von allem Feueranzünden zur Bereitung der Speisen abrieth Diog. L. 8, 13. 3) Lev. 17, 10 fl. 4) Gen. 9, 4. 5) 1 Thess. 4, 3 ff.

concil mehrfache Modificationen erleiden mussten. Denn eigentlich konnte nur die erste Vorschrift in voller Kraft (jedoch unter Rücksichtnahme auf das alleinige Opfer Christi) bestehen bleiben. Die zweite Vorschrift musste sich sehr bald als ganz unpassend für das Christenthum ausweisen, so dass man wohl schon in den nächsten Jahren nachher (bis 54 n. Chr.[2]) wieder davon abging. Die dritte Vorschrift endlich, die bei den Essenern wohl den Sinn hatte, dass dadurch den Aufgenommenen *entweder* die Ehelosigkeit *oder* die Ehe zur Pflicht gemacht werden sollte, hiess jetzt, es sei den Christen allerdings *beides* gestattet, rücksichtlich anempfohlen, nur müssten sie die dafür geltenden Sittenvorschriften befolgen. — Sind dieses nun die Bedingungen gewesen, unter denen schon das vorchristliche Judenthum sich für berechtigt hielt, mit den Heiden in einen näheren, selbst religiösen Verkehr zu treten: so ist hierbei noch zu beachten, dass Beides, sowohl die sieben pharisäisch-noachischen Gebote, als die drei, wie wir sie nennen wollen, essenisch-mosaischen Aufnahms-Bedingungen bereits eine Abstreifung der partikularistisch-jüdischen Gesetzlichkeit, und noch mehr eine Lockerung der nationalen Abgeschlossenheit des Judenthumes in sich enthielten. Dadurch war denn auch in ihnen der Weg gebahnt, auf welchem Letzteres sich zu einem reinen *Religionsbegriff* umgestalten und so aus der Partikularität zur Universalität übergehen konnte. Doch hat keine der jüdischen Sekten diesen Schritt gethan — er blieb lediglich dem Christenthum vorbehalten und war zugleich etwas diesem *wesentlich* Eigenthümliches.

1) Gal. 2, 14. Vgl. *Wieseler,* Chronol. des Apost. Ztalt. S. 184 fl.

Fünfter Abschnitt.

Der philonische Lehrbegriff.

§. 37.

Darstellung des philonischen Systemes.

1) Wir kommen jetzt zu dem letzten der vorchristlichen Lehrbegriffe, nämlich dem Systeme *Philons des Alexandriners*, dessen Bestreben offenbar darauf ging, die Hauptergebnisse der ganzen religiös-philosophischen Entwickelung, welche bis dahin auf der einen Seite das Judenthum und auf der andern das Heidenthum durchgemacht hatte, zu einer Einheit zusammenzufassen. Die in jedem Wort desselben sich aussprechende fromme Gesinnung, die überall von ihm bewährte streng-sittliche Haltung, welche an seinem guten Willen nicht zweifeln lässt, und die unablässige, von jedem engherzigen Vorurtheile absehende Forschung sowohl in der heiligen Schrift und den Ueberlieferungen der Juden, als auch in allem Bessern, was für die Philosophie Griechen und Barbaren geleistet, kann uns nur mit hoher Achtung gegen ihn erfüllen, so sehr wir auch sein System als solches für durchaus misslungen, ja für die Quelle sehr vieler und grosser Irrthümer halten müssen. Allerdings lässt sich darin gleichsam der *menschliche Versuch des Christenthums* erblicken, insofern sich wenigstens in ihm das tiefste *Bedürfniss* gerade dessen ausspricht, was das Christenthum verwirklicht hat, und Philon in aller Redlichkeit darnach getrachtet hat, diesem Bedürfniss zu genügen. Nichtsdestoweniger konnte der Uebergang vom Relativen zum Absoluten der Natur der Sache nach allein *vom Absoluten selbst* gemacht werden, und nur die göttliche Kraft selbst war im Stande, die Halbheit des Heidenthums und die Halbheit des Judenthums in die lebendige *Einheit und Fülle des Christenthums* hinüberzuführen. Ebendesshalb musste jeder menschliche Versuch dieser Art, selbst wenn er durch die grössten, von Seiten der menschlichen Gesellschaft aufzubringenden, Hülfsmittel

unterstützt ward, nothwendig fehlschlagen. Dies durch sein Beispiel zu erweisen, dürfte wohl niemand geeigneter, als gerade *Philon*, erscheinen. Denn gewiss war für das Wagniss eines solchen Unternehmens seine äussere Stellung die günstigste, die sich denken liess. Sich aufhaltend in *Alexandrien*, dem grossartigsten und beiden Partheien gerechtesten Vereinigungspunkte des Judenthums und Heidenthums, dem Sitze der umfassendsten Gelehrsamkeit und dem Sammelplatz der reichsten literarischen Hülfsmittel, wie Alles dieses sich sonst nirgendwo im Alterthum an einem Ort zusammenfand; sodann von Geburt ein *Jude* und darum nicht, wie fast sämmtliche Griechen seiner Zeit, gegen die eine Seite des nun auszugleichenden religiösen Gegensatzes sogar bis zu deren völliger Nichtbeachtung voreingenommen; zugleich aber eingeweiht nicht blos in die Religionswissenschaft seines Volkes, sondern auch in die Philosophie der Griechen, wie kaum ein Anderer seiner Zeitgenossen; nebstdem noch im engsten Verbande mit einer Genossenschaft stehend, welche seit anderthalb Jahrhunderten nicht ohne Erfolg dasselbe Ziel, welches er jetzt verfolgte, im Auge gehabt hatte; endlich auch in Bezug auf Glücksgüter, Geburt aus einer angesehenen, priesterlichen Familie, hinreichendes Vermögen, Achtung bei Volksgenossen und Anderen, so gut gestellt, dass er der Würdigste schien, um, bereits ein Greis, an der Spitze einer Gesandtschaft den Kaiser Cajus Caligula um Zurücknahme seiner Maassregeln gegen die Juden zu bitten (Ende 39 n. Chr.)[1]: — wer hätte unter solchen Umständen nicht von einem Manne, der durch sein Talent zur Spekulation berufen, voll Eifers für seine Sache und rastlos thätig war, wie noch jetzt seine gegen 50 Schriften enthaltenden Werke darthun, mit allem Fug das Beste erwarten sollen? Dennoch hat er die Palme nicht erreicht: sein System, obgleich *unter allen vorchristlichen Lehrbegriffen dem Christenthum bis auf den Ausdruck herab am nächsten verwandt*, ist doch so weit entfernt, mit diesem innerlich deckend zu sein, dass es nicht einmal den *Punkt* berührt hat, von welchem aus sich *allein*, wie das Christenthum zeigte, eine genügende Lösung derjenigen Aufgabe gewinnen liess, die nach der immer dringender werdenden *Forderung der ganzen bisherigen Geschichtsentwicklung* schlechthin gelöst werden musste, wenn die *Menschheit* zu ihrem *Heil*, d. h. zu ihrer Ganzheit, Fülle und allseiti-

1) Philon. Op. ed. Mang. de leg. ad Caj. p. 567. 572. 597 sqq. de somn. Ib. p. 672. Jos. Ant. 18, 8, 1. Eus. h. e. 2, 4. Phot. Cod. 105. Suid. s. h. v.

gen Bestimmung wirklich gelangen sollte. — Uebrigens ist Philon persönlich gewiss nie mit dem Christenthum bekannt geworden. Zwar berichtet eine von Eusebius mitgetheilte Sage (λόγος ἔχει), dass er mit Petrus in Rom zusammengetroffen sei[1]), und dieses ist chronologisch allerdings nicht unmöglich, indem seine Gesandtschaft dahin während des Winters 39 auf 40 stattfand[2]), Petrus aber um eben diese Zeit in Rom gewesen sein kann und sein soll[3]). Dagegen sind mit jener Sage bei Eusebius so viele Unglaublichkeiten anderer Art verbunden, dass sie durchaus nicht für geschichtlich gehalten werden kann. Noch fabelhafter aber ist die Angabe des Photius, Philon sei damals zum Christenthum bekehrt worden, später jedoch wieder davon abgefallen[4]). Gewiss ist, dass Philon in allen seinen Schriften, auch in den nach jener Gesandtschaft abgefassten, eine völlige Unbekanntschaft mit dem Christenthum an den Tag legt, und sehr möglich ist es, dass er nie auch nur von seinem Dasein eine Kunde erhielt. Denn erst um das Jahr 39 oder 40 wurde das Christenthum über die Gränzen von Palästina hinaus und so namentlich wohl auch in Aegypten verkündigt[5]); um eben diese Zeit oder bald nachher könnte Philon schon gestorben sein. Im Jahre 64 aber, in welchem frühestens Marcus nach Alexandrien gekommen sein kann[6]), war er vermuthlich schon längst todt. Doch fehlen uns hierüber alle Angaben. Schliesslich bemerken wir, dass die hohe Wichtigkeit, welche das philonische System theils an sich, theils durch seine Beziehungen zu dem ihm in der Religionsgeschichte Vorangegangenen und Nachgefolgten, besonders aber durch sein Verhältniss zum Christenthum besitzt, erst in unserer Zeit richtiger erkannt und näher gewürdigt worden ist[7]).

1) Eus. h. e. 2, 17. 2) Clinton Fast. Rom. ad ann. 40. 3) Apg. 9, 32. Eus. Chron. Arm. ad annum Caii 3. Vgl. *Wieseler*, Chron. des Ap. Ztalt. S. 571 und oben §. 12, 7. 4) Phot. Cod. 105. 5) Apg. 11, 20 cf. 8, 1 s. jedoch 2. 10. 6) Iren. adv. haer. 3, 1. Idem ap. Eus. h. e. 5, 8. cf. 1 Petr. 5, 13. 2 Tim. 4, 11. 7) Die hauptsächlichsten Schriften darüber sind folgende: *C. G. L. Grossmann*, Quaestiones Philoneae. Lips. 1829. — *Gfrörer*, Philo und die alexandrinische Theosophie. Stuttgart 1831. — Geschichte des Urchristenthums oder das Jahrhundert des Heiles und die heilige Sage. Stuttgart 1838. 5 Bde. — *Dähne*, Geschichtliche Darstellung der jüdisch - alexandrinischen Religionsphilosophie. Halle 1834. — *Staudenmaier*, Metaphysik der heiligen Schrift. Giessen 1834. — *L. Georgii*, die alexandrinische Religionsphilosophie (in Ilgens Zeitschrift für hist. Theol. 1839. Heft 3 und 4). — *F. Keferstein*, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Leipzig 1846. — *Steinhart*, Art. Philo in Pauly's Real-Encyclop. der class. Alt. Wiss. Bd. V. S. 1499 ff. Stuttg. 1848. — Dem Folgenden liegt insbesondere die Darstellung bei *Ritter*, Gesch. der Phil. IV. S. 418 fl. zu Grunde. Die hauptsächlichsten der hier (nach Mang.) angeführten Stellen s. bei Ritter et Preller. Hist. phil. Gr. Rom.

2) *Der Ausgangspunkt.* Alle Völker, lehrt Philon, haben einen mehr oder minder grossen Antheil an der göttlichen Weisheit erhalten; denn am vollkommenen Gut sollte auch Hellas und das Land der Barbaren Theil haben [1]). Unter den Griechen ist vor Allen Platon zu schätzen und nebst ihm Pythagoras; aber auch die Stoiker und Peripatetiker haben Bedeutendes geleistet, und vielleicht dürften die Stoiker sogar noch mehr, als selbst Platon zu berücksichtigen sein. Nicht minder verdienen unter den Orientalen die Gymnosophisten und die Magier ein besonderes Lob. Als die Höchsten jedoch unter allen Weisen sind die Priester zu Jerusalem zu betrachten, da sie der würdigsten Gottesverehrung vorstehen [2]); und für den Führer zur wahren Philosophie ist *Moses* zu halten [3]). Aus seiner Gesetzgebung haben auch die Griechen ihre Philosophie und gesammte Bildung entnommen [4]). Um jedoch die Schriften von Moses und alle heiligen Schriften recht zu verstehen und in ihnen die wahre Philosophie zu finden, muss man dieselben symbolisch und allegorisch auslegen und das daselbst in Bildern Angedeutete (τὰ δι' ὑπονοιῶν σημαινόμενα) erfassen, ohne darum den wörtlichen Sinn zu verwerfen [5]).

3) *Die Erkenntnisslehre.* Alle Erkenntniss, welche auf Sinneswahrnehmung beruht, ist unsicher, indem die Sinne täuschen. Ebensowenig dürfen wir den hieraus gefolgerten verständigen Gedanken trauen [6]). Jede Erkenntniss des Aeusseren, der Natur und der Welt, geht theils über unsere Kräfte, theils ist sie von geringem Werthe für uns, ausgenommen in soweit sie in der nächsten Verbindung mit der Erkenntniss Gottes steht [7]). Das viel Wichtigere ist, sich selbst zu erkennen und sich mit dem würdigsten Gegenstande auf der Welt, nämlich mit seiner eigenen Seele, zu beschäftigen. Aber wie schwierig ist auch das! Unsere Vernunft vermag sich selbst nicht zu erkennen; sie ist ein Auge, das wohl Anderes, aber nicht sich selbst sieht. Niemand weiss zu sagen, was die Seele sei, ob Blut oder Luft oder Feuer, ob Körper oder Nichtkörper. Daher also sagte Sokrates mit Recht, das Ziel aller Wissenschaft sei, sich zu überzeugen, dass man nichts wisse. Denn nur Einer ist weise, welcher auch allein Gott ist [8]). — So müssen

p. 463 sqq. 1) Quod omnis probus liber p. 456. de vit. cont. p. 474. 2) De vit. contempl. p. 484. 3) De conf. ling. p. 419. 4) Quod omn. prob. lib. p. 454. de jud. p. 345. 5) De conf. ling. p. 433 ff. de congr. p. 305. 6) De ebriet. p. 352. sq. de conf. ling. p. 423 ff. 7) Quod omn. prob. lib. p. 458. Alleg. leg. III. p. 107. Leg. ad Caj. p. 546. 8) De migr. Abr. p. 465, 466. Leg. alleg. I. p. 62. De migr. Abr. p. 457.

wir uns denn von der Welt ausser uns und der Welt in uns wegwenden zu jener höheren Quelle der Wahrheit, die Gott ist. Gott allein gewährt die Erkenntniss des Wahren, sie ist seine Gabe [1]. Dies geschieht aber vermittelst einer religiösen Erregung der Seele. Daher sind auch die Lehren, die hieraus entfliessen, *Mysterien*, welche nur Eingeweihten mitgetheilt werden können. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob nicht alles Gute Allen offen mitzutheilen wäre, sondern nur, dass kein Unvorbereiteter sie zu fassen vermag [2]. Jene religiösen Erregungen aber sind keineswegs etwas Stürmisches, und auch nicht etwas vom Menschen künstlich Gemachtes. Sie sind vielmehr theils nur eine allgemeine Richtung des Gemüthes, die sich als Frömmigkeit und Glaube kenntlich macht; theils aber sind sie besondere Zustände einer von Gott erfüllten Begeisterung, welche sich als Ruhe von Sorge, Arbeit und Tugendübung darstellen. Die Vernunft ist dann frei geworden von dem Bewusstsein sowohl ihrer äusseren Beziehungen, als auch ihrer eigenen Regungen. In solcher Erhobenheit ist die Seele ihrer Freiheit und Selbstthätigkeit völlig entrückt, nur noch gleichsam ein Werkzeug in der Hand Gottes. In dergleichen Zustände versetzt zu werden, ist eine Gabe der göttlichen Gnade, welche nicht Alle erhalten; daher sind sie auch für alle Uebrigen ein Geheimniss [3]. — Ist dies nun das höchste Erkenntnissprinzip, so haben sich hiernach auch die niederen Erkenntnissprinzipien zu richten; denn diese sind nicht sowohl zu verwerfen, als nur an ihren rechten Platz zu stellen. Allerdings nämlich liegt in den sogenannten enkyklischen Wissenschaften, in der Grammatik, Geometrie, Rhetorik und dgl., und ebenso in den philosophischen Wissenschaften, namentlich in der Logik, eine verneinende Kraft, die ihnen einen hohen Werth ertheilt. Denn sie reinigen die Seele, sichern sie gegen sophistische Künste, und bewahren sie vor Täuschungen, welche ihr das sinnliche Leben bereitet. Dadurch aber machen sie dieselbe fähig, die höhere Wahrheit zu erfassen und festzuhalten, und sie vermögen selbst in ihr eine Sehnsucht nach dieser zu erregen [4]. Abel unterlag dem Kain, weil er in diesen Künsten nicht erfahren war; Aaron wurde dem Moses beigegeben, um zu zeigen, dass mit der Fülle der inneren Gedanken auch die Fertigkeit der äusseren Rede ver-

1) De conf. ling. p. 424. 2) De Cherub. in. p. 147. leg. alleg. III, p. 107. Decal. p. 187 de vict. offer. p. 260. Quod omn. prob. lib. p. 447. 3) De migr. Abr. p. 456. 441. Quis rer. div. haer. p. 511. 4) De ebriet. p. 364.

bunden sein solle[1]). Wohl sollen wir den Körper, die sinnliche Wahrnehmung, die Rede hinter uns lassen, aber doch uns nicht völlig davon trennen wollen: nicht Knechte, wohl aber Herren darüber zu sein, geziemt uns[2]). — Gehen wir nun aber näher auf das Wesen der niedern Erkenntniss ein, so ist vor Allem die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) zu nennen. Denn diese gewährt der Vernunft (νοῦς) ihre Nahrung, und ohne sie wüssten wir nicht über Schwarz oder Weiss, über Hart und Weich u. dgl. zu urtheilen[3]). Durch die Sinne gelangen wir zur sinnlichen Wahrheit. Diese aber ist ein Mittleres zwischen den sinnlichen Dingen und der Vernunft, indem die ersteren, von Gott befruchtet, den Reiz in unserer Seele hervorbringen und so die Wahrnehmung möglich machen, unter der Bedingung, dass sich auch von der andern Seite die Vernunft nach dem Aeussern ausstreckt und die Sinne bewegt[4]). So zeigt sich, dass die Seele *zwei* Kräfte hat, sinnliche Wahrnehmung und Vernunft; das Band aber, welches beide zusammenhält, ist die *Lust*. Daher haben an der Erkenntniss der Dinge auch die Leidenschaften (πάθη) Antheil. Denn ohne die Lust kann nichts Menschliches geschehen; die Lust dient zur Erhaltung unseres Geschlechtes; Unlust und Furcht bewegen die Seele, nichts gering zu achten[5]). Nun ist die Wahrnehmung an sich genommen nichts Böses, vielmehr etwas Gutes, indem sie uns die äusseren Dinge nach ihrer Wahrheit erkennen lässt. Da sie aber mit der verführerischen Lust und den übrigen Leidenschaften der Seele aufs Innigste verbunden ist, so kann sie im Ganzen doch nur für etwas Mittleres zwischen dem Guten und Bösen erachtet werden. Denn die Lust verführt und betrügt uns, indem sie uns das an sich Werthlose als etwas Gutes und Nützliches ansehen lehrt. Daher ist die Lust *an sich* böse und kein Gutes hat Theil an ihr[6]). Dieses ihr Böses theilt sie auch der Wahrnehmung mit und desshalb betrügt die Wahrnehmung die Vernunft — ein Trug, dem kein Mensch zu entgehen im Stande ist, der sich der Wahrnehmung hingibt[7]). Doch führt uns Gott durch die Sinne und die körperlichen Dinge als Werkzeuge auch die Erkenntniss des unsichtbaren, unkörperlichen Wesens, ja die Erkenntniss seiner selbst zu[8]). Im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung aber als der Erkenntniss des Einzelnen gibt es im Menschen

1) Quod deter. pot. insid. ff. p. 197 ff. de migr. Abr. p. 447 ff. 2) De migr. Abr. 1; 2; 35. 3) Alleg. leg. III, p. 98. de plant. Noe p. 349. 4) Leg. Alleg. I, p. 49. 5) Leg. Alleg. II, p. 68. 70. 79. 6) Leg. alleg. III, p. 100. 7) De creat. mundi p. 39. 8) De somn. I, p. 649. De ebriet. p. 374.

auch noch eine höhere Erkenntniss, welche auf die Arten (γένη oder εἴδη) geht, d. h. auf die unvergänglichen Abbilder der Urbilder im göttlichen Verstande [1]). Oder auch: Es lassen sich im Gegensatze zu den sinnlichen Einzelwesen, die sämmtlich vergänglich sind, Arten (εἴδη) und Gattungen (γένη) unterscheiden, von denen die ersteren ebenfalls vergänglich, die letzteren aber unvergänglich sind [2]). — Hiernach liesse sich dann im Sinne Philons wohl eine Art Aufsteigen der Erkenntniss vom Besonderen zum Allgemeinen durchführen. Philon selbst aber überspringt fast ganz diese Mittelstufen, indem er eilt, zur Idee der Ideen, oder zur höchsten Gattung zu kommen. Unter dieser versteht er die übersinnliche Welt, jedoch nur im untergeordneten Sinne, wogegen ihm Gott als die höchste Gattung im ersten und wahrhaften Sinne gilt [3]). Wir wenden uns daher nun auch zuerst zu seiner Lehre von Gott.

4) *Die Lehre von Gott.* Gott ist das Seiende (τὸ ὄν); er ist allein für sich, ohne ein Anderes, ohne Vielheit und ohne Mischung, schlechthin Eins und einfach oder gut, ohne alle Qualität (ἄποιος, ὑπὲρ πᾶσαν ποιότητα, ἀμιγὴς καὶ ἀσύγκριτος), daher auch ohne Namen und nichts von dem, was man aussprechen kann. Alle Namen Gottes sind nur uneigentlich: er ist besser als das Gute, reiner als das Eins und ursprünglicher als die Einheit, höher als die Tugend und die Wissenschaft, ja höher als das Gute und als das Schöne selbst. Daher ist er auch seinem Wesen nach unerkennbar, indem es zu seiner Seligkeit gehört, keinen Charakter zu haben; nur das Sein, nicht das Wesen Gottes kann erkannt werden [4]). Gott an sich kann von keinem Menschen geschaut werden. Selbst Moses hat kein wahres Schauen Gottes gehabt. Denn Gott kann vom Menschen nur wie durch einen Spiegel geschaut werden; und es ist übermässige Thorheit, von Gott mehr wissen zu wollen, als dass er ist [5]). Dennoch können von Gott allerdings verneinende Namen, z. B. das Eigenschaftslose, das von keinem Anderen Umfasste, gebraucht werden. Ebenso lassen sich entgegengesetzte Bestimmungen von ihm aussagen, z. B. er sei überall und nirgends. Ja auch bejahende Namen und Bestimmungen lassen sich ihm beilegen, z. B. er sei das unveränderliche Wesen, was zwar negativ scheint, aber auch heisst, in ihm sei Ruhe und Friede, das

1) De creat. mundi p. 9. de conf. ling. p. 414. 2) De mut. nom. p. 590. De Cherub. p. 139. 3) De creat. mundi p. 5. 4) Leg. Alleg. I. p. 53. II. p. 66. de mut. nom. p. 606. De somn. I. p. 655. de vit. cont. p. 472. De creat. mundi p. 2. Quod deus immut. p. 281. 5) De decal. p. 198. — De posterit. Caini p. 258.

wahre Gut, die höchste Glückseligkeit, Vollkommenheit und Seligkeit. Ferner, er finde Freude am Geben und diese seine Güte sei der Grund der Weltschöpfung; er sei stets thätig und alles Thun gehe von ihm aus; er sei das Licht, freilich nicht das sinnliche, sondern das übersinnliche; er sehe, sich selbst beleuchtend, schon vor dem Werden der Welt, er sei die Vernunft, nicht freilich die einzelne Vernunft, sondern die allgemeine Vernunft, er spreche u. dgl.[1]. — Nur muss von allen diesen Namen und Bestimmungen festgehalten werden, dass sie uneigentlich sind und ihr Sinn, sofern damit das Wesen Gottes an sich bezeichnet werden soll, alle endliche Fassungskraft übersteigt. In Betracht dieser absoluten Erhabenheit Gottes über alles Endliche ist nichts so irrig, wie der Pantheismus, welcher Gott und Welt vereinerleit, oder wie die Verehrung der sinnlichen Welt oder der Weltseele als Gott, und die damit verbundene astrologische Weissagung, — Lehren, die sämmtlich mit dem Namen der chaldäischen Philosophie bezeichnet werden können[2]. Gott ist seinem Wesen nach getrennt von dem gesammten Werden: eine unendliche Kluft liegt zwischen ihm und den endlichen Dingen, in denen Alles der ganzen Art nach von ihm verschieden ist[3]. Gott umfasst die ganze Welt, ist selbst aber ausser ihr[4]. Er ist zwar auch der Weltbildner und die erste Ursache der Welt, indem er aus der Materie alles gemacht hat; aber doch hat er dieses nur gethan, ohne selbst die Materie anzutasten. Denn es war dem Wissenden und Seligen nicht gebührend, die unbestimmte und zusammengemischte Materie zu berühren[5].

5) *Die Lehre von der Materie.* Die Materie (ὕλη) ist das gerade Gegentheil von Gott, nämlich das Nichtseiende (τὸ μὴ ὄν), welches jedoch Alles werden kann; oder mit anderen Worten, der form- und eigenschaftslose Stoff der Welt, welcher an sich träge und unbewegt (ἀκίνητον), seelenlos (ἄψυχον) und blos leidendlich (παθητικόν), allem Werden in der Art zu Grunde liegt, dass dieses Werden selbst (γένεσις) nichts Anderes ist, als die Heraufführung (ἀγωγή) und der Weg (ὅδος) aus dem Nichtseienden in das Sein[6]. Näher betrachtet kann die Materie daher auch als die unbestimmte körperliche Masse und die sie unmittelbar durchwir-

1) Quod deus immut. p. 280 ff. de sacrif. Abel p. 181 ff. 183. Leg. alleg. I. p. 44. III. p. 123. de somn. II. p. 388 ff. De Cherub. p. 154. De Abrah. p. 29. de nom. mut. p. 585. Quod deus immut. p. 281 etc. 2) De migr. Abrah. p. 464 sq. 3) De sacrif. Abel p. 181. 4) De posterit. Caini p. 228. 5) De vict. offer. p. 261 fin. 6) De creat. mundi p. 2. 5. 19. Quod deus immut. p. 290. de nom. mut. p. 585.

kende Kraft definirt werden. Sie ist von Natur blind und der Vernunft unfolgsam. Daher kann sie niemals ganz dem Gebote des Guten sich bequemen und niemals in Wahrheit das Gute in sich aufnehmen. Vielmehr, wenn sie mit der Vernunft in Verbindung kommt, trübt und verunreinigt sie das lautere Wesen derselben [1]). Ist Gott die Ursache (αἴτιον), durch welche (δι' οὗ) die Welt besteht, so ist die Materie die Ursache, aus welcher (ἐξ οὗ) sie besteht. Allen Geschöpfen dieser Welt dient sie somit zur Grundlage, und da ihr Wesen an sich unvollkommen (ἡ χείρων οὐσία) ist, so sind eben daher auch alle Geschöpfe dieser Welt unvollkommen und nicht ganz dem Plane Gottes gemäss [2]). Gott ist die Ursache des rein Guten; aus der Materie dagegen entspringt das Böse, obwohl sie, ihrer Natur nach unbestimmt und bestimmbar, auch Gutes in sich aufzunehmen vermag [3]). — Gott ist das Freie, die Materie das Nothwendige [4]). Die menschliche Seele aber ist gleichsam zwischen beide gestellt. Wird sie nämlich von Gott befruchtet, so wächst in ihr das Gute wie von selbst auf. Denn jede gute Regung in der Seele wird durch die Gnade bewirkt, wogegen die Vernunft dann alle eigenen Entschlüsse und Thätigkeiten fahren lässt. Auf der andern Seite aber ist auch das Böse in ihr seinem ersten Ursprunge nach als ein Zwang der Natur anzusehen, indem alle unvernünftigen Bewegungen der Sinnlichkeit, die in der Seele auftauchen, lediglich aus der Materie stammen und der Strom der äusseren Wahrnehmungen es ist, welcher die Vernunft mit sich dahin führt [5]). Ist so allerdings der Seele weder das Böse noch das Gute eigen, so ist sie doch, als zwischen beide gestellt, innerlich frei, so dass sie wählen kann — und ihre eigene Schuld ist es, wenn sie das Böse begeht, da sie ja sonst wegen der Sünde nicht mit Gerechtigkeit bestraft werden könnte. Allein die wahre Freiheit des Geistes besteht nur in der Knechtschaft Gottes [6]).

6) *Die Lehre von den Mittelwesen.* Sind dem Ausgeführten zufolge Gott und die Materie als *zwei* schlechthin von einander getrennte und vom Anbeginn (von Ewigkeit?) her neben oder ausser einander bestehende Wesen zu denken: so würde schon die Weltbildung und ebenso jeder weitere Verband Gottes mit den Wesen

1) De ebriet. p. 362. Quod deus immut. p. 284 ff. de nom. mut. p. 585. 2) De Cherub. p. 162. de constit. Princ. p. 367. 3) De agric. p. 320. de nom. mutat. p. 583. 4) De somn. II. p. 692. 5) De migr. Abrah. p. 441. de sacrif. Ab. 32 fin. de Cherub. p. 152. 159. 6) Leg. alleg. I. p. 50. III. p. 125. de creat. mundi p. 50. Quod deus immut. p. 279. 283.

der Welt und insbesondere den Menschenseelen für durchaus unmöglich zu erklären sein, wenn nicht Gott vor Allem Andern ihm untergeordnete geistige Wesen hervorgebracht hätte, die, ohne etwas für sie Unstatthaftes zu thun, die Materie berühren und so Gott bei der Weltbildung und Weltregierung behülflich sein konnten. Diese Wesen sind die höchsten geistigen *Kräfte* (δυνάμεις), und deren Einheit, das *Wort Gottes* (θεοῦ λόγος), so wie deren tiefere Ausflüsse, die *Worte Gottes* (λόγοι) oder Engel (ἄγγελοι), welche alle wir hier unter dem Ausdrucke *Mittelwesen* zusammenfassen wollen. Dieselben müssen als genau von Gott unterschieden und sein Wesen nicht berührend, und doch zugleich als wesentlich mit Gott verknüpft, ferner als Werkzeuge Gottes, die aber nichtsdestoweniger (gleichsam-) persönliche Wesen sind, und endlich als zwar unter sich verschiedene, nämlich theils mit wohlthätiger, theils mit strafender Macht ausgerüstete, in beiden Fällen jedoch gute Wesen gedacht werden [1]). Für die Annahme solcher Mittelwesen beruft sich Philon im Allgemeinen auf das Wesen Gottes, der Materie, der Welt, auf das Ungeeignete, dass Gott strafe, u. dgl. Ausserdem aber nimmt er dabei auch Bezug vornehmlich auf die platonische Lehre von den Ideen, wornach er die Gesammtheit der Kräfte auch als die übersinnliche Welt oder die Welt der Ideen bezeichnet [2]). Sodann bezieht er sich dabei sowohl auf die jüdische Lehre von den Engeln, als auf die pythagoreische Lehre von den Heroen und Dämonen, indem er gemäss der Behauptung letzterer (und der Magier u. s. w.), dass die Luft voll Geister sei, die Lehre aufstellt, von den Engeln, die als unkörperliche Wesen und unsterbliche Seelen zu denken, sei der «göttliche Ort und der heilige Raum» d. h. die übersinnliche Welt erfüllt (πλήρης) [3]). Endlich scheint ihm bei dem Ausdrucke θεοῦ λόγος, womit er die übersinnliche Welt (κόσμος νοητός) im Allgemeinen bezeichnete, — obgleich er nichtsdestoweniger eben dieses «Wort Gottes» gewissermaassen als éin persönliches Wesen angesehen wissen wollte und es desshalb auch den erstgeborenen Sohn Gottes, den erstgeborenen Engel, den vielnamigen Erzengel, den Priester, ja auch den Gott der unvollkommenen Dinge und selbst geradezu Gott (θεός ohne Artikel, zum Unterschiede von ὁ θεός, dem Gott, dessen Sohn der Logos ist) zu nennen pflegte [4]) — zunächst der (heraklitisch-) *stoische* Be-

1) De migr. Abrah. p. 463. de posterit. Caini p. 229. de vict. offer. p. 261 fin. 2) De vict. offer. p. 261 fin. 3) De somn. I. p. 640. (πλήρωμα). 4) De creat. mundi. p. 5. de agricult. 13. de conf. ling. p. 427. leg. alleg. p. 128. fragm. ap. Euseb.

griff des λόγος σπερματικός (§. 7, 3) vorgeschwebt zu haben. Ausserdem aber waren auch in der jüdischen Lehre von dem Engel des Herrn, von dem Worte Gottes, das sich den Propheten offenbarte, und näher noch vom Messias dem Sohne Gottes, von der Chochma oder Sophia, der Memra u. s. w. eine Menge Anknüpfungspunkte für diese seine Lehre gegeben (§. 18, 3 fl. 35, 4). — Was nun das Einzelne betrifft, so sagt Philon zwar hier und da, die Kräfte Gottes seien unbestimmbar (ἀπερίγραφοι) wie Gott selbst [1]), und die Engel unzählig wie die Sterne. Nichtsdestoweniger nimmt er als oberste Kräfte in der Regel nur *zwei* oder *drei* an. Unmittelbar nämlich gehen aus Gott hervor 1) die *schaffende Güte* (ἀγαθότης, εὐεργέτις) d. i. die wohlthätige Kraft, und 2) die *Macht* (ἐξουσία) oder auch *Herrschaft* (ἀρχή) d. i. die strafende Kraft [2]). Doch ist zu beachten, dass Philon die beiden höchsten Offenbarungsstufen oder Kraftausflüsse des an sich unendlichen und namenlosen Gottes auch noch ganz anders bezeichnet, und zwar so, dass er darin auf sehr merkwürdige Weise genau mit der Kabbalah übereinzustimmen scheint — die erste Offenbarungsstufe nämlich bezeichnet er auch als νοῦς (Chochmah), den er dann als *Vater*, und die zweite als σοφία (Binah), die er dann als *Mutter* gefasst wissen will [3]) (vgl. §. 26, 5). Doch ist das Verhältniss dieser zwei göttlichen Offenbarungsstufen zu den vorhin genannten zwei Kräften, ebenso auch zum λόγος und zu Gott selbst nicht ganz klar, indem z. B. der νοῦς öfters als identisch mit Gott, sodann wieder νοῦς und σοφία als identisch mit dem λόγος und endlich auch die σοφία bald als Gattin bald als Tochter Gottes bezeichnet wird [4]). Allem Anschein nach aber sind sie ebenso, wie jene zwei obersten Kräfte als dem Logos vorhergehend oder seine Geburt und sein Hervortreten aus Gott bedingend zu betrachten. Nicht minder zeigt sich sodann ein Schwanken Philons darin, ob er die Verbindung der beiden höchsten Kräfte (und Offenbarungsstufen?) blos über ihnen in Gott selbst, oder aber in ihrer Vereinigung zu einer *dritten*

praep. ev. 7, 13. p. 625. ed. Mang. de somn. I. p. 655. 1) De sacrif. Abel p. 173. de creat. mundi p. 5. 2) De sacrif. Abel p. 173. de Abr. p. 19. de vit. Moys. p. 150. de conf. ling. p. 431. quis rer. div. haer. p. 503 sq. de Cherub. p. 112. 3) Quod det. pot. insid. sol. p. 119. Ueber den νοῦς vgl. noch de Cherub. p. 73. de fug. p. 307. de Gigant. p. 195. de migrat. Abr. p. 285. Ueber die σοφία vgl. Quod immut. div. p. 213. Leg. alleg. II. Pf. I. 210. de plant. Noe p. 151. 152. de migr. Abr. p. 267. 299. *Steinhart* a. a. O. S. 1506. *Chochmah* und *Binah* oder *Thebunah* werden schon Sprichw. 1, 2. 2, 2. 3, 13 Job. 28, 12 u. s. w. zusammengestellt. 4) Vgl. *Dähne* a. a. O. S. 265. 221 fl.

Kraft, dem *Worte Gottes* (λόγος ϑεοῦ), finden soll[1]). Dieses Schwanken hat seinen Grund wohl darin gehabt, weil er bald Gott selbst als Schöpfer verehren, bald aber die schöpferische Kraft als von ihm verschieden darstellen wollte. Indessen ist doch die letztere Auffassungsweise die vorherrschende bei ihm und seinem ganzen System besser, als die erstere, entsprechend. Darnach ist ihm dann das Wort Gottes das alle Kräfte Zusammenfassende, die höchste Idee, welche alle anderen Ideen in sich enthält, oder auch der allgemeine Ort der Ideen, die übersinnliche Welt, die Idee der Ideen[2]). Indem nun dieses Wort das Werkzeug Gottes für die Weltschöpfung und Weltregierung ist, hat es theils zu Gott, theils zur Welt ein Verhältniss, welches dem zwischen dem innerlichen und dem ausgesprochenen Gedanken des Menschen (λόγος ἐνδιάϑετος, προφορικός) entspricht. Denn die Welt der Ideen, die in Gott ist, offenbart sich in der sinnlichen Welt; dort ist die ewige Quelle, hier das ausströmende Gewordene[3]). Nicht die Ideen an sich, sondern nur inwiefern sie in die Welt eingetreten sind, die Abbilder der Ideen, vermag die mit der Sinnlichkeit vermischte Vernunft zu erblicken[4]). Die Kräfte Gottes gehen über jeden sprachlichen Ausdruck hinaus[5]). In dem Maasse jedoch, als wir uns über die sinnliche Welt erheben, gelangen wir zur Erkenntniss der reinen Ideen, und ist auch Gott an sich oder seinem Wesen nach fern von allen menschlichen Gedanken, so ist doch das Wort Gottes dessen Dolmetscher für uns[6]). — Die genannte Dreizahl der obersten Kräfte wird dann aber auch zu einer *Sechs*- (oder vielmehr *Sieben*-) *Zahl* erweitert, indem die (1) *schaffende* Kraft (ποιητικὴ δύναμις) von der (2) (fortdauernd) *wohlthuenden* (εὐεργεσία, ἵλεως, δωρητικὴ δύναμις, τὸ χαριστικόν) unterschieden, und nicht minder die *herrschende* Kraft näher als (3) die *gebietende* (προςτάττουσα, ἃ δεῖ) und (4) die *verbietende* (ἀπαγορεύουσα, ἃ μὴ δεῖ), zugleich aber auch noch als (5) die *gesetzgebende* (νομοϑετική) und (6) die *strafende* (κολαστική, κολαστήριος) bestimmt, endlich (7) als die Mitte und Einheit (μετρόπολις) aller dieser Kräfte wiederum der *Logos* bezeichnet wird[7]). — Aus diesen obersten Kräften, die in ihrem Zusammenwirken die göttliche Vorsehung (πρό-

1) De sacrific. Abel. p. 173. de Cherub. p. 112 ff. 2) De creat. mundi p. 4. 5. 3) De vit. Mos. III. p. 154. 4) De monarch. I. p. 218 ff. 5) De migr. Abrah. p. 442. 6) Leg. alleg. III. p. 128. 7) De profug. p. 560. de sacrif. p. 585. Qu. in Gen. I. p. 57. Vgl. hiermit die Tafel der zehn Sephiroth §. 26, 5.

νοια) ausmachen[1]), gehen in weiteren Abstufungen die unteren Kräfte, gleichsam als Entfaltungen oder Manifestationen des Logos (daher auch λόγοι genannt) die *Engel* hervor, welche als Diener, Werkzeuge, Unterfürsten Gottes und seines Logos, Werke zugleich und Thaten Gottes, Mittler und Richter der Menschen u. s. w. bezeichnet werden. Dieselben haben ein geistiges und seelenhaftes Wesen, sind bei der Weltschöpfung und Weltregierung unmittelbar betheiligt, können auch in Menschengestalt erscheinen, und sind wegen ihrer Beschränktheit Schuld an der Unvollkommenheit der Welt[2]). — Was dann aber das Hervorgehen aller dieser Mittelwesen aus Gott überhaupt betrifft: so ist Gott wie ein Licht zu denken, welches nicht nur sich selbst erleuchtet, sondern auch tausend Strahlen ausschiesst, die zusammen die übersinnliche Welt seiner Kräfte bilden; oder auch wie ein Feuer, das die Wärme, und wie Schnee, der die Kälte aussendet[3]). Daher stellt sich in ihnen eine herabsteigende Stufenleiter des Daseins dar. Auf deren höchster Sprosse steht das Wort Gottes, welches mit Gott verglichen nur dessen Bild oder Schatten ist[4]); unter ihm aber immer weiter herab haben die niederen Ideen oder Kräfte ihren Platz, indem sie sich zu jenem und dann wieder zu einander ganz so verhalten, wie sich das Wort zu Gott verhält. Auf der niedrigsten Stufe aber dieser geistigen Wesen stehen die menschlichen Seelen, welche nur in ihrem höchsten Streben von den Strahlen des göttlichen Lichtes erleuchtet werden, bei ihrem tieferen Herabsinken dagegen blos noch das Licht der Engel zu sehen vermögen[5]).

7) *Die Lehre von der Welt.* Die sichtbare Welt ist eine Nachbildung der unsichtbaren, intelligenten. Sie entsteht dadurch, dass die geistigen Kräfte, welche aus Gott hervorgehen, mit der Materie — dem Nichts, μὴ ὄν — in Verbindung treten d. h. den vorher gestaltlosen Stoff in bestimmten Formen zur Erscheinung bringen. Sie hat einen zeitlichen Anfang; denn sie begann mit der durch den Logos bewirkten Hervorbringung der Zeit (χρόνος, καιρός), die selbst ein Bild der Ewigkeit (αἰών) ist. Gottesleugnung aber wäre es, die erscheinende Welt für anfangslos zu halten[6]). Daher ist sie denn auch eine gewordene oder erzeugte (γεννητός),

1) De speciall. leg. II. p. 552. de providentia. Fragm. Eus. praep. ev. 8, 13. 2) De somn. I. p. 396. 399. de Abrah. p. 248. de carit. p. 477. Conf. ling. p. 219. de creat. mundi p. 17. 3) De Cherub. p. 156. Leg. alleg. I. p. 44. 4) De monarch. II. p. 225. Leg. alleg. III. p. 106. 5) De somn. p. 638. 6) De creat. mundi p. 3. Quod deus immut. p. 201. de conf. ling. p. 227.

während die intelligible Welt, verglichen mit ihr, ewig und unerzeugt (ἀγέννητος) ist — oder auch, da Letzteres nicht Gott gegenüber gilt: das Wort Gottes oder die übersinnliche Welt ist der erstgeborene Sohn Gottes, dagegen die sinnliche Welt der andere Sohn oder die zweite Emanation Gottes [1]). Gleichwie es in der oberen Welt eine Stufenleiter von Wesen gibt, so auch in der unteren. Das Oberste darin ist der Himmel mit den Gestirnen, die als lebendige und zwar rein geistige, selige, lichtumhüllte Wesen zu fassen sind. Den Gegensatz dazu bildet die Erde mit dem Luftraume unter dem Monde, wo die eigentliche Unvollkommenheit erst beginnt [2]). Aber diese findet sich auch überhaupt in der Welt. Denn zu ihrem Wesen gehört die Zusammengesetztheit aus entgegengesetzten Beschaffenheiten, welche sich einander bekämpfen und befehden [3]). Dies geht so weit, dass selbst die göttliche Machtvollkommenheit durch das physische Unvermögen der Dinge, die göttlichen Gnadengeschenke aufzunehmen, beschränkt ist [4]). Daher lässt sich auch sagen, Gott gebrauche reine Kräfte gegen sich selbst, gemischte aber gegen das Werden, weil dieses die reinen Kräfte nicht zu fassen vermag [5]). Der Grund von allem diesem aber liegt in der Materie, dem Urquell des Bösen und der Mangelhaftigkeit. Weil es aber zum Wesen dieser Welt gehört, Entgegengesetztes in sich zu vereinigen, so gibt es in ihr ausser dem Nothwendigen auch Freies. Doch ist der Mensch das einzige Wesen in der Welt, das eine solche gemischte Natur hat. Nur der Mensch kann Gutes und Böses in sich aufnehmen, wenngleich dasselbe wohl auch von den weniger vollkommenen Engeln gelten mag [6]).

8) *Die Lehre vom Menschen und dessen sittlicher Aufgabe.* Der Mensch, aus Seele und Leib, oder auch aus Geist, Leib und Seele, d. h. aus Vernünftigem, Unvernünftigem und der Mischung beider bestehend [7]), wurde von Gott zwar ursprünglich rein und vollkommen — nämlich mit feinerem Körper, als der jetzige ist, ohne vorherrschende Sinnlichkeit u. s. w. — erschaffen, sündigte jedoch, in der ehelichen Umarmung dem Sinnenreize nachgebend, und erhielt dann, zur Strafe dafür aus dem Paradiese auf die Erde versetzt, seinen jetzigen grob-materiellen Leib, wodurch es ihm nun vollends unmöglich gemacht wird, der Sünde zu entgehen [8]). Doch trägt er

1) Quod Deus immut. p. 288 sq. 2) De creat. mundi p. 71; de somn. I. p. 399; de gig. p. 192. de mon. I. p. 556. 3) De incorrupt. mundi p. 507. 4) Quod deus immut. p. 284 ff. 5) Ib. 6) De confus. ling. p. 432. De creat. mundi p. 17. de gig. p. 192. 7) Quod det. pot. insid. p. 112. de fug. p. 313. 8) De creat. mundi p. 32. ff. Quis rer. div. haer. p. 515. de nom. mut. p.

auch so noch, in seiner Vernunft und Freiheit, das Bild Gottes (des Logos) in sich, und darauf beruht seine Sehnsucht nach einem Höheren, als ihm dieses Leben bieten kann, nach einer Befreiung von dem Uebel und von der Sünde, welche die Knechtschaft unter der Wucht der Materie mit sich führt [1]. Durch die sich in seine Seele (seine Vernunft) herabsenkende Gnade Gottes wird ihm das Mittel hierzu geboten, so dass er Gott oder wenigstens sein Bild, das Wort Gottes, schauend ein Sohn Gottes oder ein Sohn des Wortes Gottes werden kann. Doch fragt es sich, was das Erstere betrifft, ob es unter den sterblichen Menschen Söhne Gottes wirklich gibt [2]. Denn ist auch die Weisheit und der Liebhaber der Weisheit, oder der schlechthin so zu nennende *Weise* (d. h. der Messias), in der That vorhanden, so soll doch uns sterblichen Wesen diese Weisheit verborgen bleiben [3], und selbst der Vollkommene schwebt höchstens zwischen Gott und der vergänglichen Natur [4]. Ja die Menschen können nie auch nur den Rang einnehmen, welchen die Engel behaupten, die niemals von irdischen Begierden sich bewegen liessen, sondern immerdar bei Gott blieben, und die die Vermittler zwischen Gott und den niederen Kreisen der Schöpfung sind [5]. — Das Höchste aber, was der Mensch hienieden erreichen kann und soll, ist Ruhe und Frieden der Seele und die Freude in Gott [6]. Dazu führt in höherem Maasse die ruhige Weisheit des theoretischen oder gottschauenden Lebens, wie sie in Israel (einem Zunamen Jacobs) ausgedrückt ist, oder auch die religiöse Beschauung, Uebung und allegorische Schriftauslegung, womit sich die Therapeuten befassen, als die in dem Patriarchen Joseph vorgebildete politische Tugend und ähnlich die äusserlich-praktische Tugend der Essäer. Denn diese in äusserem Thun sich zeigende Tugend, so unerlässlich sie im Ganzen auch ist, ist doch nur ein Mittel, um zu jener höheren Weisheit in religiöser Betrachtung zu gelangen, ist nur eine niedere Stufe in der Entwickelung der Seele, nur eine Vorbereitung zum Schauen des Göttlichen, so weit uns dieses vergönnt ist [7]. Ein solches blosses Mittel aber ist auch die Beschäftigung mit den enkyklischen Wissenschaften und den nützlichen Künsten, wogegen das Leben der Priester und Propheten weit höher steht. Hiernach gibt es *drei* Klassen

585. de vit. Mos. III. p. 157. 1) Quod Deus immut. p. 276. De plantat. Noe p. 336. De creat. mundi p. 16. Alleg. leg. I. p. 50. 2) De conf. ling. p. 419. 426 ff. 3) De nom. mut. p. 584. 4) De somn. II. p. 689. 5) De somn. I. p. 641. ff. 6) De ebriet. p. 368; de prof. p. 572. Fragm. p. 669. ed. Mang. 7) De migr. Abrah. p. 443. De vita contempl.

von Menschen: irdische, welche sich dem Genusse hingeben, himmlische, welche sich mit den weltlichen Wissenschaften beschäftigen, und göttliche, welche als Priester und Propheten sich zu Bürgern der Ideenwelt erhoben haben [1]). Nur Menschen weibischer Gesinnung lassen auch äusserliche und körperliche Güter zu. In der That gibt es kein anderes Gut, als die Tugend; diese aber ist ohne Gott unfruchtbar und kann, wo sie auf fruchtbare Weise vorhanden ist, nur als Gottes Gabe betrachtet werden [2]). Da der Mensch nach seinem Muster, der Idee Gottes von ihm, d. i. dem wahren Menschen zu streben hat, so kann er dieses sein Ziel, die Vollkommenheit, nur erreichen, indem er das Sinnliche der Vernunft unterwirft [3]). Dazu verhelfen ihm in untergeordnetem Sinne die *vier* (platonischen) Cardinaltugenden, die *Mässigkeit*, wodurch die sinnliche Begierde überwunden und die aus ihr entsprungene Sünde versöhnt und abgebüsst wird, die *Tapferkeit*, worin sich der Muth der Seele bewährt, die *vernünftige Einsicht*, welche gemäss der Vernunft das menschliche Leben ordnet, und die *Gerechtigkeit*, welche alle diese Tugenden zumal umfasst. Allein über diesen vier menschlichen und vergänglichen Tugenden steht noch eine *höhere*, unvergängliche Tugend, die *Güte* (ἀγαθότης), welche, nach der Weisheit Gottes, d. h. nach seinem Worte gebildet, voll ist der Freude in Gott und in ihm ihren Schmuck und ihren Stolz findet [4]). — Auch kann man die Tugenden dem Grade der Vollkommenheit nach (mit Aristoteles) eintheilen in solche, welche dem Menschen von *Natur* (ἐκ φύσεως) gegeben worden, welche er durch *Uebung* (ἐξ ἀσκήσεως) gewonnen hat und welche er durch *Unterricht* oder *Wissenschaft* (ἐκ διδασκαλίας) sich erworben hat; ein Bild der dritten ist Abraham, der zweiten Jacob, der ersten Isaak [5]). Unter Natur ist hier aber nicht diejenige zu verstehen, welche der Mensch von Geburt hat, sondern welche Gott dem Menschen einhaucht, indem er mit der Begeisterung seines Wortes und seiner Kräfte über ihn kommt, nachdem er lange vorher im Kampfe mit seinen Begierden sich abgemüht und in dem Unterrichte der enkyklischen Wissenschaften sich gebildet hat [6]). Darum steht dem Philon auch diese Art von Tugend am höchsten, während Aristoteles sie kaum als

1) De gigant. p. 271. 2) De post. Caini. p. 247 ff.; de somn. II. p. 660; quod deter. pot. insid. p. 203. 3) Leg. alleg. I. p. 49. II. p. 67. de creat. mundi p. 32. 4) Leg. alleg. I. p. 57. ff. ib. p. 56. cf. II. p. 80 ff. 5) De Abrah. p. 9. 6) De somn. I. p. 643. de praem. et poen. p. 412. de ebriet. p. 364.

einen Anfang von Tugend betrachtet. Sie ist, wie jener sie beschreibt, mit einem Schlage vollkommen vorhanden, wegen der unendlichen Schnelle der göttlichen Wirksamkeit [1]). Sie ist die Wurzel aller übrigen Tugenden, nicht als wenn diese als etwas Vollkommeneres erst aus jener hervorwachsen müssten, sondern weil das Allgemeine früher ist, als die besonderen Arten [2]). Ebenso betrachtet Philon auch bei der ersteren Eintheilung die *Güte* als die Quelle der vier (menschlichen) Cardinaltugenden. Der von Gott verliehenen natürlichen Tugend, auch *Weisheit* genannt, steht die durch Uebung und Unterricht gewonnene Tugend als ein Werk menschlichen Fleisses, als noch schwankend und noch vervollkommnungsfähig entgegen [3]). Hier ist wiederum die Tugend aus Uebung höher stehend, wie die aus Unterricht; das Wesen der Uebung (Ascese) aber ist nicht, wie bei Aristoteles, blosse Mässigung der von Natur dem Menschen innewohnenden Leidenschaften (πάθη), sondern völlige Ausrottung derselben (Apathie): Der Mensch soll in jeder Beziehung sein Fleisch oder den Leib abtödten, mit ihm die Sinne und die ausgesprochene Rede — wenigstens so viel als alles dieses möglich ist, damit, wenn auch die fleischliche Begierde bleibt, sie doch der Vernunft unterworfen und so auf gewisse Weise auch der unvernünftige Theil in uns vernünftig werde [4]). Unter dem Unterrichte oder der Wissenschaft endlich ist nicht die von Sokrates und Platon als das wahre Wesen der Tugend geschilderte Wissenschaft, sondern nur ein Erzeugniss des Nachdenkens über die weltlichen Erscheinungen und der Bildung, welche die enkyklischen Wissenschaften gewähren, zu verstehen. Darum steht auch diese Art von Tugend in der Rangordnung am niedrigsten [5]). Doch aber gehören alle drei Arten von Tugend zusammen. Denn weder kann der Unterricht ohne Natur und Uebung zur Vollkommenheit gelangen, noch die Natur ihr Ziel erreichen ohne Lernen und Ueben, noch auch die Uebung, wenn sie nicht vorher auf dem Grunde der Natur und des Unterrichtes erbaut worden ist [6]). Hiernach ist also die Natur, als göttliche *Gnade* gedacht, nicht blos die letzte Spitze und höchste Vollendung der Tugend, sondern auch schon in allen niederen Entwickelungen derselben wirksam, ja gewissermaassen schon deren Anfang oder erste Grundlage. — Sind

1) De somn. I. p. 646; de ebriet. in. p. 375. 2) De mut. nom. p. 591. 3) De ebriet. p. 375 ff. 4) Leg. Alleg. II. p. 85. De prof. p. 559. Quis rer. div. haer. p. 499. 5) De congr. erud. grat. p. 528; de somn. I. p. 646. 6) De Abrah. p. 9.

so die Tugend aus Unterricht, aus Uebung und aus Natur der stoischen Eintheilung in anfangendes, fortschreitendes und vollendendes Leben (βίος ἀρχόμενος, προκόπτων, τέλειος) entsprechend[1]: so stehen mit diesen drei Richtungen der Seele (τρόποι τῆς ψυχῆς), wie Philon sie nennt, noch drei besondere Tugenden im innigsten Verbande. Es sind dies die *Hoffnung*, die *Sinnesänderung* und die *Gerechtigkeit*, vorgebildet durch Enos, Henoch und Noah. — Unter Hoffnung (ἐλπίς) wird hier diejenige verstanden, welche auf Gott, den Grund unseres Werdens und unserer Wohlfahrt, geht. Auf ihr beruht das ganze Leben; sie ist der Anfang alles Guten in uns, durch sie werden wir erst Menschen. Sie ist gleichsam der Thürsteher, der den Eingang zu den innerhalb wohnenden königlichen Tugenden uns eröffnet; wer sich ihr nicht ergibt, der kann zu diesen nicht gelangen[2]. Sie wird zwar besonders durch die Gesetze den Menschen eingepflanzt, kann uns aber auch durch das ungeschriebene Gesetz der Natur zu Theil werden[3]. — An sie schliesst sich sodann die Sinnesänderung oder Reue (μετάνοια) an, welche uns nöthig ist, weil wir in so vielem Bösen aufwachsen. Sie treibt uns, dieses zu verlassen und nach dem Guten zu streben; sie führt uns in die Einsamkeit, fort von Verwandten, Freunden und Vaterland, damit wir von dem Bösen, das allen diesen anklebt, nicht verunreinigt werden. In der Einsamkeit leben wir mit den Verstorbenen, deren Tugenden ihre Schriften bei Leben erhalten haben[4]. Niemals zu fehlen, ist Gott eigen; vielleicht kommt es auch dem göttlichen Manne zu; hat man aber gefehlt, so ist es die Sache des einsichtsvollen Mannes, sich zu bekehren[5]. Wer nicht vollkommen vom Laster besessen ist, der kann selbst vollkommen wieder hergestellt werden durch Hülfe der unerschöpflichen Gnade Gottes. Denn Gott straft nicht sogleich, sondern gibt den Sündern Zeit zur Sinnesänderung. Dagegen muss denen freilich, welche an unheilbarer Krankheit der Seele leiden, ewiges Verderben und ewige Strafe gedroht werden[6]. — Die *Gerechtigkeit* (δικαιοσύνη) endlich, wie sie hier gefasst wird, darf nicht mit der früher erwähnten menschlichen Tugend dieses Namens verwechselt werden, sondern gilt, wie sonst die Güte, die Weisheit oder die natürliche Tugend, als die Königin und Chorführerin aller übrigen Tugenden[7]. Darum wird auch der Gerechte hier ebenso, wie sonst der Weise, geschil-

1) De agric. p. 143. 2) De Abrah. p. 2. ff. 3) Ib. p. 3. 4) De Abrah. p. 3 ff. de praem. et poen. p. 410 ff. de poenit. p. 405. 5) De poen. l. l. 6) Leg. alleg. III. p. 108. de Cherub. p. 139. 7) De Abrah. p. 5 ff.

dert als derjenige, der durch seine Belehrung und sein Gebet der Schutz und die Stütze der Ungerechten, unter denen er wohnt, ja des ganzen menschlichen Geschlechtes ist [1]. Denn durch die Gerechtigkeit wird nicht nur der Gerechte, sondern auch das ganze Geschlecht der Menschen und aller lebendigen Wesen auf der Erde gerettet [2]. Er ist durchaus vollkommen von Anfang an [3]. — Dennoch ist das Verhältniss der genannten drei besonderen Tugenden zu den früher erwähnten drei Seelenrichtungen nur so zu fassen, dass die Hoffnung die niedere Stufe der Tugend durch Wissenschaft, die Sinnesänderung die niedere Stufe der ascetischen Tugend und die Gerechtigkeit die niedere Stufe der natürlichen Tugend einnimmt, dagegen sich auf dieser niederen Dreiheit dann auch noch eine höhere Dreiheit erbaut, nämlich *Glaube*, *Liebe* und *Frömmigkeit*. Wie die wahre Hoffnung allein auf Gott hofft, so setzt auch der wahre *Glaube* (*πίστις*) sein Vertrauen auf nichts Anderes, als Gott, das allein Gewisse. Die Hoffnung ist ein niederer Grad des Glaubens, der Glaube ist die Erfüllung guter Hoffnungen [4]. Das Wesen des Glaubens besteht in dem zuversichtlichen Vertrauen, dass wirklich vorhanden sei, was uns nicht gegenwärtig ist, das vollkommene Gut, welches uns versprochen worden [5]. Diesen Glauben hatte Abraham, der das Symbol der Tugend durch Unterricht ist; er empfängt als Kampfpreis für seine Hoffnung, in welcher er die Vollendung anstrebt, den Glauben an Gott [6]. — So aber verbindet sich dem Philon dann auch der Begriff des Glaubens mit den Hoffnungen, welche er mit seinem Volke theilte, dass nämlich einst eine weitere Erfüllung der göttlichen Verheissungen und eine schönere Zukunft eintreten werde, in der sich die zerstreuten Frommen wieder versammeln werden, geführt von einer *göttlichen übermenschlichen Erscheinung*, sichtbar nur den Frommen, unsichtbar den Uebrigen, um alsdann des schönsten Looses auf Erden sich zu erfreuen [7]. Desshalb nennt er den Glauben die *Königin der Tugenden* oder die vollkommenste Tugend [8]. Zum Glauben gesellt sich zugleich die Liebe und die Frömmigkeit, von welcher Dreiheit ihm *Moses* als das reinste Vorbild gilt [9]. — Tritt in diesen von ihm gewählten Symbolen sittlicher Vollkommenheit und noch mehr in seiner Messiashoffnung die An-

1) De migr. Abrah. p. 454 ff. de sacrif. Abel. p. 187. de poenit. p. 407. 2) De Abr. p. 8. de praem. et poen. p. 411. 3) De Abrah. p. 8. 4) De Abr. p. 39. in.; de migr. Abr. p. 442; quis rer. div. haer. p. 485. 5) De migr. Abr. l. l. 6) De praem. et poen. p. 412. 7) De execr. p. 435 ff. cf. de praem. et poen. 8) De Abr. p. 39. Quis rer. div. haer. p. 485. 9) De car. p. 475.

hänglichkeit an seinem Volke deutlich genug hervor: so bekennt er sich doch nichtsdestoweniger überall zu einer kosmopolitischen Gesinnung, und insbesondere finden sich die Empfehlungen einer *allgemeinen Menschenliebe* sehr häufig bei ihm. Aus demselben Grunde will er auch die heiligen Ueberlieferungen, auf denen das Leben seines Volkes ruhte, zwar ihrem Sinne und Wesen nach festgehalten wissen; allein er hält es für nothwendig, dieselben allegorisch zu erklären, namentlich in Betreff solcher Vorstellungen von Gott, worin dieser vermenschlicht zu werden scheint. Ja er steht nicht an, Aeusserungen dieser Art auf einen frommen Betrug zurückzuführen [1]). Nicht minder bemüht er sich überall, die Gesetze, die Gebräuche beim Gottesdienste u. dgl. in einem symbolischen Sinne aufzufassen, und tadelt zwar diejenigen, die solche Gebräuche verschmähen, weil sie sich dadurch um den Schein der Tugend bringen und sich von der Gesellschaft der übrigen Menschen zurückziehen [2]). Allein dieser Grund dürfte im Munde Philons wohl nicht viel zu besagen haben, da er ja selbst das zurückgezogene Leben vor Allem preist und ihm an blossem Scheine gewiss nur wenig gelegen war [3]).

§. 38.

Das Verhältniss des philonischen Lehrbegriffes zu seiner Zeit überhaupt.

1) Den im Vorstehenden seinen Grundzügen nach vorgelegten philonischen Lehrbegriff brauchen wir nur mit den übrigen, bis dahin im Zeitalter der Religionswende aufgetretenen, Lehrbegriffen zu vergleichen, um alsbald die Einsicht zu gewinnen, dass jener nicht nur unter allen diesen eine sehr bedeutende Stellung eingenommen, sondern auch der ganzen damaligen Zeitphilosophie gewissermaassen einen *Gesammtausdruck* gegeben hat. Sind an ihm auch in formeller Beziehung bedeutende Mängel zu rügen, so sind mit ihm doch, was den innern Gehalt und die Durchführung im Ganzen betrifft, nur der stoische und der pharisäische, sowie aus der spätern Zeit der kabbalistische Lehrbegriff in Parallele zu stellen; leicht aber möchte er auch unter diesen nicht der schlechteste sein. Dazu kommt, dass sich gerade unter den Zeitgenossen Philons schwerlich in Alexandrien, Griechenland, Rom u. s. w. ein

1) Quod deus immut. p. 282 ff. 2) De migr. Abr. p. 450. 3) Vgl. *Ritter*, Gesch. der Phil. IV. S. 487.

Philosoph fand, der ihm in Bezug auf spekulative Begabung, Fleiss, Gelehrsamkeit und umfassende Leistungen den Rang hätte streitig machen können. Wie sehr er aber auch die gesammte Philosophie seiner Zeit in seinem Lehrbegriff zu vereinigen wusste, erhellt daraus, dass er selbst den Ansichten der Stoa und des Skepticismus als den im gebildetern Heidenthum damals noch immer besonders geschätzten Systemen gerecht zu werden suchte, noch weit stärker jedoch dem eben jetzt mehr und mehr in Aufnahme kommenden griechisch-orientalischen Lehrsystem das Wort redete, und endlich in gewissem Sinne auch schon der erste Begründer des Neuplatonismus ward. Denn nicht nur die ägyptische Lehre von dem Amun und den Hori, die magische Lehre von der Zaruana Akarana, den Amschaspands und den Jzeds oder wie sonst hier die Lichtausflüsse und besondern Kräfte der höchsten, allen Begriff übersteigenden Gottheit genannt wurden, und die pythagoreische Lehre von der über alle Gegensätze erhabenen Einheit und den aus ihr hervortretenden, das Weltall bestimmenden und seine Harmonie in sich darstellenden Zahlen: sondern noch viel deutlicher die platonische Lehre mit ihrem Dualismus von Gott und der Materie, und dem Bemühen, beide durch die Ideenwelt zu vermitteln, hatten im philonischen System lautesten Nachklang und entschiedenste Empfehlung gefunden. War damit Allem, was man heidnische Religionsphilosophie nennen konnte, im vollesten Maasse Genüge geschehen, so diente dem, was Philon aufstellte, noch unmittelbarer die jüdische Lehre von Gott, den Engeln, der Weltschöpfung und Weltregierung, dem Messias, der Göttlichkeit der durch Moses und die Propheten verkündeten Offenbarung u. s. w. zur Voraussetzung und Grundlage. Denn Philon wollte vor Allem ein strenggläubiger Jude sein. Allein mit diesem seinem Judenthum wusste er die erwähnten heidnischen Lehren so innig zu vermählen, dass man zweifelhaft sein kann, ob er mehr den Namen eines jüdischen Theologen oder eines heidnischen Philosophen verdient. Ueber den Scharfsinn, womit er diese zwei, auf den ersten Augenblick so weit aus einander liegenden Gedankenkreise zusammenzubringen wusste, muss man nicht selten erstaunen. Am auffallendsten aber zeigt er sich in dem, was den Mittelpunkt seines Systemes bildete, der *Logoslehre*, und gewiss verdient diese um so mehr unsere Beachtung, als die von ihm über den Logos aufgestellten Bestimmungen grossentheils, wenn auch nicht dem Sinne, so doch dem *Ausdrucke* nach selbst die Anerkennung des Christenthums gefunden

haben. Wenn nun aber schon hierin eine, wenigstens scheinbar, sehr nahe Verwandtschaft der philonischen und christlichen Lehre unverkennbar ist, und eben diese Verwandtschaft als eine auch *im tiefsten Grunde vorhandene* sich später besonders dadurch ausweisen wird, dass das Christenthum die höhere Vereinigung des Judenthums und Heidenthums, die Philon erstrebte, jedoch nicht durchzuführen vermochte, wirklich vollzogen hat: so muss dann, um an der Verwandtschaft beider Lehren keinen Zweifel übrig zu lassen, vor Allem auf die *Ethik* verwiesen werden, die Philon selbst für die Hauptsache erklärte und worin er sich auf eine Weise ausspricht, dass man sehr oft keinen andern als einen *christlichen* Theologen vor sich zu haben glaubt. Schon seine Ausdrücke, z. B. Gnade, Cardinaltugenden und höhere Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, Reue, Einsamkeit, Ascese, mystische Seelenzustände u. dgl., mehr aber noch ein grosser Theil seiner Grundsätze, z. B. der von der Nothwendigkeit allegorischer Schriftauslegung, von der Offenbarung als der einzigen Quelle höherer Wahrheitserkenntniss u. s. w. stimmen so sehr mit der Ausdrucksweise und den Lehren der christlich-theologischen Moral und besonders der christlichen Mystik überein, dass man nicht umhin kann, anzunehmen, er müsse beiden vielfach zum Vorbilde und Leitfaden gedient haben. In der That braucht man auch, um eine Bestätigung dafür zu finden, nicht auf die ihn häufig benutzenden Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts z. B. Clemens von Alexandrien und Origenes herabzugehen; man kann eine solche Benutzung Philons, wie wir bald sehen werden, selbst schon im apostolischen Zeitalter antreffen. Der Grund von Allem diesem aber kann nur darin liegen, dass die Lehre Philons in praktischer und dann wohl auch in theoretischer Rücksicht eine dem Christenthume wirklich *nah verwandte* gewesen ist, ungeachtet er auf Christus und sein Erlösungswerk nirgend Bezug genommen, ja auch Vieles, was mit dem Christenthum unverträglich ist, behauptet hat.

2) So ist denn nun das philonische System allerdings gleichsam eine *Mitte* gewesen, worin sich Judenthum, Heidenthum und Christenthum *durchkreuzt* haben — jene, weil sein Urheber sie beide kannte und auf sich wirken liess, dieses weil er eben dadurch wie überhaupt durch die Gesammtentwickelung jener Zeit zu einer Ahnung von dessen Nothwendigkeit getrieben ward. Ging hiernach aber sein Streben im Ganzen genommen auf etwas dem Christenthum wie immer *Analoges* hinaus: so ist auch die Vermuthung ge-

rechtfertigt, dass der Haupterfolg seiner Bemühungen und Leistungen nur auf dem *Gebiete des Christenthums* zu suchen sein wird. Denn wenn sein System auch grosse Aehnlichkeit mit der jüdischen Kabbalah und dem heidnischen Neuplatonismus hat und darnach wohl angenommen werden darf, dass er diese wie immer mit angeregt haben mag: so war doch schon die Form d. h. sowohl die Sprache als die Darstellungsweise der philonischen Schriften eine solche, dass die Juden durch erstere und die Heiden durch letztere von jeder nähern Beachtung derselben nothwendig sehr zurückgeschreckt werden mussten. Dazu kommt das weit spätere, nämlich mehr denn ein halbes Jahrhundert nach Philon erfolgende Auftreten jener beiden Systeme an Orten, wo der Einfluss der Alexandriner verhältnissmässig geringer war, nämlich in Palästina unter Juden und in Griechenland unter Heiden, bei denen beiderseits die synkretistischen Elemente äusserlich noch bedeutend zurücktraten, wenn gleich sie auch dort in der That schon sehr wirksam waren. Noch mehr endlich dürften die mannichfachen und keineswegs unwesentlichen Abweichungen beider Systeme vom philonischen gewiss ebenfalls zum Beweise dienen, dass wenigstens eine unmittelbare und entschiedene Einwirkung dieses letztern auf sie wohl nicht stattgefunden hat. — Das Gegentheil nun aber von Allem diesem findet in den Beziehungen statt, die wir zwischen dem philonischen System und dem ältesten Christenthum voraussetzen müssen. Denn die Mehrzahl der frühesten Christen gehörte dem hellenistischen Judenthum an und konnte also in der griechischen Sprache der philonischen Schriften kein Hinderniss finden, sie zu lesen. Ebenso wenig konnte ihnen die darin vorgetragene jüdische Theologie von vornherein zum Anstoss gereichen; ja der Geist der philonischen Lehre und namentlich die Art, wie er die Allegorie zur Auslegung der Schrift verwandte, musste ihnen, wie die apostolische Schriftbehandlung zeigt, im Allgemeinen gewiss durchaus zusagen. Sodann sind als Zeit und Ort, wo zwischen dem apostolischen Christenthum und der philonischen Philosophie die ersten und hauptsächlichsten Beziehungen eingetreten sein dürften, nach den Andeutungen des neuen Testamentes die *Mitte* des ersten Jahrhunderts d. h. die Zeit, als Philon vielleicht eben erst gestorben war, und das mit Alexandrien in lebhaftem Verkehr stehende *Ephesus* zu nennen. Hier nämlich treffen wir um jene Zeit den Alexandriner *Apollos,* dessen ganze Beschreibung uns nicht zweifeln lässt, dass er *ein Schüler* Philons und ein Freund der alexandrinischen Religionsphilosophie

gewesen ist [1]). Eine sehr wahrscheinliche Vermuthung legt demselben die Abfassung des *Hebräerbriefes* bei, und jedenfalls zeigt dieser (63 n. Chr.) eine so vielfache, zum Theil wörtliche, Uebereinstimmung mit den philonischen Schriften, dass sein Verfasser die letztere nothwendig gekannt haben muss [2]). Endlich haben die gleichfalls in Ephesus (um 69—99) verfassten *johanneischen Schriften*, obgleich sie keineswegs das philonische System wiedergeben, sondern vielmehr gegen Grundlehren desselben, welche von den Häretikern missbraucht wurden, sehr entschieden auftreten, doch in ihrer Ausdrucksweise soviel Verwandtes mit der Philons, dass auch des Johannes Bekanntschaft mit den philonischen Schriften keinem Zweifel unterliegen kann [3]).

3) Wenn so selbst das apostolische Christenthum mehrfache Beziehungen zur philonischen Lehre gehabt hat: so ist doch der Antheil, den letztere ohne Zweifel an dem Aufkommen schon der ältesten *gnostischen Systeme* (30—80 n. Chr.) gehabt hat, von noch weit grösserer Wichtigkeit. Zwar müssen wir es uns vorbehalten, die nähern Beweise hierfür später vorzubringen; allein schon an dieser Stelle können wir nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, dass das philonische System schon seinem *innern Wesen nach* nicht nur zur apostolisch-rechtgläubigen, sondern auch und sogar noch mehr zur häretisch-gnostischen Auffassung des Christenthums geneigt war. Der Grund hiervon ist derselbe *zweideutige* Charakter, den wir schon früher insbesondere beim pythagoreisch-essenischen und beim magisch-hellenistischen Lehrbegriff zu bemerken Gelegenheit gefunden, und der nicht minder auch dem philonischen System in hohem Grade eigenthümlich war. Betrachtet man dasselbe nämlich von seiner *subjectiven* Seite oder inwiefern sich darin das persönliche Bestreben Philons ausdrückte: so muss dieses im Allgemeinen ohne Zweifel für höchst achtbar, ja auch Vieles von dem, was derselbe hier sagte, für eine fast prophetische Hindeutung auf die Wahrheit des Christenthums gehalten werden. Dagegen kann ein solcher Wahrheitscharakter seiner *Theorie*, rein *objektiv* genommen, nur dann beigelegt werden, wenn sie in vielen ihrer Hauptbestimmungen als *ein blosser Versuch, auf den ihr Urheber selbst nicht zuviel hielt,* betrachtet wird. Denn in dem Augenblick, wo diese Bestimmungen als wirklich *maassgebende* gelten sollen, nehmen sie auch den Charakter

1) Apg. 18, 24 fl. 19, 1. 1 Cor. 1, 12. 3, 4 fl. 16, 12. Tit. 3, 13. 2) Vgl. *Bleek,* der Brief an die Hebräer 3 Bde. Berlin 1828—40 und unten §. 43, 3. §. 56. 3) Vgl. unten §. 46, 4. §. 57 fl.

von *Irrthümern* an, die in theoretischer und praktischer Hinsicht die allerverderblichsten Folgen in sich schliessen. Mag man nun aber auch noch so wenig geneigt sein, Philon selbst in Anbetracht seines offenbar guten Willens für sein System verantwortlich zu machen, so ist doch nicht zu leugnen, dass sich in diesem fast so viel Fehler und Irrthümer, als einzelne Lehren finden und zwar Irrthümer, die wir nachher in den gnostischen Systemen sämmtlich wiederkehren und in allen ihren Folgerungen sich ausbreiten sehen. — Zu diesen Irrthümern gehört vor Allem und als πρῶτον ψεῦδος die von Philon zwar nicht zuerst erfundene, aber doch umständlichst vorgetragene Lehre von *Gott*, wornach dieser als der *Abstrakt-* (nicht *Concret-*) *Eine* auch absolut *unbestimmt* und *namenlos*, jede Bestimmung seines Wesens aber mit einer Verendlichung desselben gleichbedeutend sein soll, oder wie Spinoza eben diese Lehre ausgedrückt hat: Omnis determinatio est negatio. Wäre dieser Satz richtig, so könnte offenbar z. B. an die christliche Trinitätslehre gar nicht gedacht werden, indem ihr zufolge ja das göttliche Leben ein sich selbst absolut Bestimmendes und also auch absolut Bestimmtes, nichts desto weniger aber oder vielmehr gerade darum ein unendliches (nicht blos endloses) ist. Dieselbe Lehre kommt bei allen Gnostikern vor. — Gleich verwerflich ist sodann auch die philonische *Logoslehre.* Denn erstlich ist dieser Logos ein sich selbst widersprechender Begriff oder Unbegriff, weil er eine Zusammenfassung von *mehreren* persönlich gedachten Kräften d. h. die Idee der Ideen, die Weltidee u. s. w., zugleich aber selbst *persönlich* sein soll; zweitens soll derselbe zwar *unter* Gott stehen, aber doch Gott sein, was so viel heisst, als heidnischen Götzendienst lehren; drittens ist eine Vergötterung der Weltidee, auch nach Abzug alles Materiellen davon, nichts wie eine Vergötterung der Welt selbst d. h. Pantheismus; viertens ist es Beschränkung des angeblich unbeschränkten Gottes, wenn er, um mit der Welt in Verkehr zu treten, eines Mittelwesens, das zugleich Gott und Nicht-Gott ist, bedarf. So ist auch ein Licht, das, je weiter es strahlt, um so dunkler wird, nichts wie ein endliches Licht. Daher aber heisst es auch fünftens in Gott selbst einen Schatten werfen, wenn man behauptet, dass er, das reine Licht, nicht in einem reinen, sondern nur in einem verdunkelten Licht sich ausstrahlen kann. — An eben diesen Fehlern leidet die ganze philonische Lehre von den *Mittelwesen*, deren Annahme zugleich sowohl im Allgemeinen, als im Besondern auf einer blossen Willkür beruht. Denn solche vage Begriffsbestimmungen, wie Ver-

stand, Weisheit, Logos, Geist, Schöpferkraft, Güte und Herrschaft nebst ihren Unterarten Gebot, Verbot, Gesetz, Strafe u. dgl. lassen sich ins Unendliche ausdehnen, ohne dass man den mindesten Grund hat, hier bei zwei oder drei, sechs oder sieben, acht oder zehn u. s. w. obersten Kräften stehen zu bleiben. Wir werden aber sehen, welche bedeutende Rolle die hieraus sich entwickelnde *Aeonenlehre* bei den Gnostikern spielt. — Tiefer herab sollen dann die *Engel* kommen und es kann bei der Ansicht Philons von der Materie als dem Sitz und Quell alles Bösen nur als folgerecht erscheinen, wenn er von dem Teufel als Urheber der Sünde nichts weiss, und die Menschen blos desshalb, weil sie einen Leib haben, tiefer als die Engel gestellt wissen will. Allein Philon beachtete nicht, dass, so gut es für Gott unpassend war, mit der materiellen Welt in Verbindung zu treten, dies ebenso unpassend für die aus ihm ausgeflossenen reinen Wesen war. War das Materielle schlecht, so musste auch alles damit in Berührung Kommende schlecht sein — daher ist die abweichende Lehre eines Theiles der Gnostiker über den Demiurgen als bösen Engel im Grunde doch nichts wie eine Folgerung aus philonischen Vordersätzen. — Nun aber gar die Lehre Philons von der *Materie*, die in der That, wo immer man sie anfasst, sich als materia peccans erweist! Denn mag es auch zweifelhaft sein, ob sie nach Philon von Ewigkeit her neben Gott existirt hat, oder von Gott erschaffen ist: das ist nicht zweifelhaft, dass Gott selbst trotz seiner Unendlichkeit durch sie gar sehr in die Enge getrieben wird, indem er sich, um jede Verunreinigung zu vermeiden, von ihr so fern halten muss, dass er sie nur durch Mittelwesen berühren darf; und nicht minder, dass seine Allmacht, Weisheit, Güte u. s. w. an ihr zu Schanden wird, indem sie der vollen und reinen Durchführung des göttlichen Weltplanes unübersteigliche Hindernisse in den Weg legt. Betrachtet man sodann ihre Einwirkung auf den Menschen, so hat sie hier nichts Geringeres zu thun, als alle Sittlichkeit von Grund aus zu zerstören! Denn da in ihr, nicht in der Freiheit, das Böse seinen Ursprung hat, so gibt es auch eigentlich nur ein physisches, nicht ein ethisches Böses: das Böse ist nothwendig, so gut, wie die Materie nothwendig ist! Ebenso: Die Lust ist unvermeidlich; da nun die Lust an sich böse ist, die Lust auch mit Nothwendigkeit den Irrthum erzeugt, so ist das Böse und der Irrthum für den Menschen unvermeidlich und nothwendig! Ferner: die Ursünde bestand in der ehelichen Beiwohnung; da aber ohne

diese das Menschengeschlecht nicht erhalten werden kann, so kann es nur durch eine stets wiederholte Sünde erhalten werden! Dessgleichen: die Quelle alles Bösen ist die Sinnlichkeit; das einzige Mittel daher, um von dem Bösen und der Sünde loszukommen, ist die Ascese oder Abtödtung der Sinnlichkeit. Darunter aber ist die völlige Vernichtung der Leiblichkeit zu verstehen; denn Leiblichkeit und Sinnlichkeit sind nach Philon einerlei und jedes Stehenbleiben auf halbem Wege muss hier offenbar für eine Inconsequenz gehalten werden. Oder auch: Der moralische Werth des Menschen besteht lediglich in der ihm verliehenen Gnade, diese allein thut in ihm alles Gute; es kommt also im Guten so wenig etwas auf die Selbstthat an, wie im Bösen! Ja ein pneumatischer oder göttlicher Mensch kann äusserlich thun, was er will; dieses berührt seinen innern moralischen Werth gar nicht! — Unzweifelhaft liegen alle diese und noch viele andere Folgerungen in dem einzigen Satz Philons, dass die Materie *böse*, dass sie Quelle und Sitz alles Bösen sei. Nun hat freilich Philon diesen Satz nur als *Prinzip* aufgestellt und dessen sittenzerstörende Folgerungen für seine Person abgewiesen; dagegen ist ein grosser Theil der Gnostiker selbst bis zur äussersten praktischen Bethätigung dieses Prinzips fortgeschritten. Hierin liegt ohne Frage noch ein sehr grosser Unterschied! Aber doch ist das Band zwischen einem Prinzip und seinen Folgerungen zu enge und fest, als dass selbst ein solcher Unterschied, *objektiv* betrachtet, für *wesentlich* gehalten werden könnte. — Weit mehr findet sich ein solcher wesentlicher Unterschied in dem letzten Punkt, den wir hier erwähnen wollen, nämlich in der *Messiaslehre* Philons und der Gnostiker. Denn während jener darin noch ganz auf jüdischem Boden stehen blieb, d. h. von dem Messias nur als von einem *Zukünftigen* sprach, schlossen sich diese schon insofern dem Christenthum an, dass sie den Messias in die Gegenwart oder Vergangenheit setzten. Und ferner, während jener den Messias nur noch für eine *übermenschliche* Erscheinung hielt, sich dabei über das Nähere nicht aussprechend: wollten diese ihn jedenfalls sehr concret und bestimmt, obwohl nicht im Sinne der christlich-apostolischen Lehre, gefasst wissen. War nun gerade dies der Hauptfehler Philons, dass er eine *Fleischwerdung des Logos* nicht nur nicht anerkannte, sondern auch nach seinem System für schlechthin unmöglich halten musste: so wurde er doch durch seine *unbestimmte* Fassung des Messiasbegriffes vor den Verirrungen bewahrt, die aus dem *falschen* Messiasbegriff der Gnostiker hervorgingen. Dies

ist wohl auch der vorzüglichste Grund gewesen, wesshalb seine Lehre von der Materie ihn nicht zu den sittenzerstörenden Folgerungen geführt hat, welche ein grosser Theil der Gnostiker aus derselben Lehre, freilich mit strengster logischer Nothwendigkeit, erschlossen hat.

4) Aus dem Gesagten aber lässt sich mit Sicherheit so viel schon jetzt entnehmen, dass abgesehen von dem Einfluss, den das *Auftreten des Christenthums* selber ausübte, *die sämmtlichen Prinzipien der gnostischen Lehre bereits im System Philons vorgebildet waren.* Doch soll damit nicht gesagt sein, als ob *nur* in diesem System der Gnosticismus vorgebildet worden, als ob nicht auch noch mehrere andere nah verwandte Systeme demselben maassgebend vorangegangen wären. Als solche haben wir im Obigen schon kennen gelernt den *ägyptischen*, den *magischen* und den *neupythagoreisch-essenischen* Lehrbegriff. Auf die beiden erstern weisen in jener Rücksicht, wie wir gesehen, schon die Apostel selbst ausdrücklich hin. Wenn sie von dem letzten und ebenso von dem philonischen Lehrbegriff durchaus schweigen: so stellt dies doch die ausgedehnte Wirksamkeit, wodurch schon seit lange der Essenismus und Neupythagoreismus im Judenthum und Heidenthum den Boden für die spätere christlich-häretische Gnosis urbar gemacht hatte, und ebenso die grosse Bedeutung, welche jetzt ein System, wie das philonische, gewinnen musste, nicht entfernt in Frage. Das Wichtigste aber, was die philonische Philosophie leistete, war der unwiderleglich darin geführte Nachweis, dass alle genannten Lehrbegriffe auf einer *gemeinsamen Grundanschauung des Seins und Lebens* beruheten und daher füglich von jetzt an als ein *einziges* System betrachtet werden konnten. Hat insoweit dieses System in der philonischen Philosophie und also in *Aegypten* seinen Ursprung gehabt, so sehen wir es hierauf vielleicht schon *seit Anfang oder wenigstens Ende der dreissiger Jahre des ersten christlichen Jahrhunderts* in Samaria, Kleinasien, Griechenland und Rom in *denselben Kreisen, in denen auch das apostolische Christenthum Eingang fand,* sich nicht wenige Anhänger erwerben, den Aposteln überall feindlich entgegentreten, nichtsdestoweniger aber behaupten, dass es *christlich* sei, und in der That Lehren aufstellen, denen ein gewisser christlicher Charakter keineswegs abgesprochen werden kann. Eben dieses System nun, genau genommen aber auch blos dieses, ist es, welches Paulus mit den allgemeinen Namen γνῶσις (ψευδώνυμος) [1], φιλοσοφία [2])

1) 1 Tim. 6, 20. 2) Col. 2, 8.

oder auch σοφία (ἀνθρωπίνη)[1]) bezeichnet. Dasselbe in seinen Einzelheiten näher zu betrachten und damit in den Kreis der Häresie einzutreten, welche das apostolische Zeitalter bewegte, ist die Aufgabe des folgenden Abschnittes.

1) 1 Cor. 2, 5 sq. 2 Cor. 10, 5. cf. Röm. 16, 17 fl.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

53, 55, 72, 73, 78, 93, 94, 99, 101, 137, 138, 316, 28, 32, 52, 54, 82,
87, 88, 356, 57, 62, 418, 21, 2, 3, 7, 9, 34. 38, 9, 43, 44, 5. –

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lutterbeck, Anton,

Die neutestamentlichen Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben ein Handbuch für älteste Dogmengeschichte und systematische Exegese des neuen Testamentes
Bd.: 1

Mainz 1852

Dogm. 619 s-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398705-0